دكتور عبد الحليم النجار
مدرس بكلية الآداب بجامعة القاهرة

مذاهب التفسير الإسلامي

للعالم المستشرق

إجنتس جولدتسيهر

الناشر
مكتبة الخانجي بمصر
ومكتبة المثنى ببغداد

١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م

مطبعة السنة المحمدية

١٧ شارع شريف باشا الكبير — القاهرة

ت ٧٩٠١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

عرف قراء العربية كتاب العالم المستشرق : إجنتس جولدتسهر ، فى مذاهب التفسير الإسلامى ، بفضل الترجمة الجزئية التى نشرها له صديق الأستاذ الدكتور على حسن عبد القادر .

وأغلب الظن أن الصديق الكريم قد أعجله عن إتمام ترجمة الكتاب انتدابه فى أثناء قيامه بالترجمة لتولى شئون المعهد الإسلامى فى لندن ، فحرم قراء العربيــة من النظرة الشاملة إلى منهج دراسته ، والاستفادة الكاملة من نتائج بحثه .

وقد بدا من سرعة نفاد الترجمة المشار إليها ، وكثرة افتقاد القراء لها ، كما بدا من الآثار التى تركتها هذه الترجمة فيما ظهر من بحوث قرآنية بعدها ، أن اختيار الصديق الكريم لهذا الكتاب ، وعزمه على ترجمته ، عمل صدر عن خبرة بحاجة قراء العربية ، فملأ فراغا كان ماثلا فى الدراسات الإسلامية .

ورأيت فى ذلك بعض ما حفزنى أن أقوم عن الصديق الكريم بتحقيق ما قصد ، وإنجاز ما وعد ؛ وإن كنت اضطررت فى هذه السبيل إلى استئناف الترجمة من أول الكتاب بادىء ذى بدء ، ليتصل الموضوع ، ويتسق الأسلوب مع مراعاة أقصى ما يمكن من دقة الأداء ، وحرفية النقل .

* * *

وكتاب : مذاهب التفسير الإسلامى ، عمل مبتكر من حيث المنهج وأسلوب البحث ، طريف فى عرض مناحى الدراسات القرآنيــة ، وتأريخ الثقافات

الإسلامية ، فى جانب من أهم جوانبها . فهو يفتح من هـــذه الوجهة ميادين جديدة للنظر العلمى ، ويرسم نماذج ومُثُلاً من مذاهب التفسير لا يستغنى الباحث العربى عن ترسمها واحتذائها فى بحوثه ودراساته ، سواء القرآنية وغير القرآنية .

ولا يغضّ من مكانته أن المؤلف لم يستقص بيان مذاهب التفسير كلها ، من تشريعية فقهية كما فى تفسير القرطبى وكتب أحكام القرآن ؛ ومن لغوية نحوية كما فى كتب أبى عبيدة ، والزجاج والفراء ، ومن نحا نحوهم ؛ ومن غير ذلك من وجهات النظر إلى الإعجاز البلاغى ، والبحث الكونى ، والطبى ، الخ ؛ فحسبه ـ كما ذكرنا ـ أنه طريقة ومنهج ، ونموذج ومَثَل .

كما لا يحط من قيمته اشتماله على قليل من النزعات الدينية التى نبهنا إلى أهمها ؛ وهى نزعات لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المستشرقين ، لاسيما فيما يتصل من الدين بسبب أو نسب ، يمليها عليهم إلف ملازم ، أو هوى متبع ، أو قصد جائر . ولو اعتمدنا ذلك سبباً فى اطراح هذه الكتب وإهمالها لفاتنا خير كثير .

كذلك لن تضيرنا بعض أخطاء علمية لفتنا النظر أحيانا إلى أهمها ، وتركنا للدارس المختص كثيرا مالا يخفى عليه بيان وجه الصواب فيه . فلا يضيرنا مثلا اعتماد المؤلف ـ فى عرض مذهب التفسير عند المتصوفة ـ على التفسير المنسوب لابن عربى ، وإن أبان كثير من العلماء أنه منحول عليه ، وأن مؤلفه الحق هو القاسانى تلميذ ابن عربى .

كذلك مثل أن ينسب المؤلف كثيراً من الأقوال ، التى ساقها فى معرض التفسير فى ضوء التمدن الإسلامى ، إلى الشيخ محمد عبده ، مع أنها من كلام تلميذه السيد محمد رشيد رضا ، مادام كلا الكاتبين ينزع من منزع واحد ، ويتجه اتجاها واحدا ، وما دام الهدف تحديد المذهب وكشف خصائصه فحسب .

على أن هناك أخطاء يتورط فيها المستشرقون لغرابة المادة العربية والإسلامية على تفكيرهم ، أو لقلة بصرهم بالذوق العربي ، وعجزهم الطبيعي عن التغلغل فى أسرار اللسان ، ومسالك البيان .

و بعض ذلك طفيف هيّن ، كما فى اختلاط الأمر على جولدتسهر ، حيث جعل الإلى ، بمعنى النعمة ، جمعا للآلاء أى النعم ، والعكس هو الصحيح (ص ١٧٣ فى الأصل = ١٩٤ فى الترجمة) .

وقد كان جديراً بنا أن ننبه على كل ذلك ، لولا العزوف عن الإطالة ، ولولا أن أعجلنى أيضا انتدابى لتدريس التفسير والحديث فى كلية الآداب ببغداد ، ومن ثم لم أوفق أيضا التوفيق كله فى مراجعة نماذج الطبع ، ويقينى أنها اشتملت على خطأ غير قليل .

ولكنى إذ أستميح القارىء العربى معذرته ، أؤكد له أنى لم أقصر فى إعطائه صورة صادقة من كتاب مذاهب التفسير الإسلامى ، كما وضعه جولدتسهر وأنه يستطيع — على هذا الأساس — أن يقبل أو يرفض ما يشاء من أقواله وأحكامه . وحسبى هذا دقة فى العرض ، وأداءً للأمانة .

وقد يتفضل عليّ القارىء بعد ذلك ، فيَقْدِر ما كتبته من تعليق ، وما عانيته فى مراجعة النصوص من تحقيق ؛ والله المسئول أن يهدينا إلى أقوم طريق .

القاهرة { فى ٢٨ من ربيع الآخر سنة ١٣٧٤
الموافق ٢٣ من ديسمبر سنة ١٩٥٤ }

عبد الحليم النجار

فهرس الموضوعات

(٢)

العثمانى (٣٦١) . فكرة المؤتمر الإسلامى (٣٦١) . رأى المدرسة فى وضع كتاب فى الفقه موحّد يعمل به فى البلاد الإسلامية (٣٦٢) نعى المدرسة على البدع والخرافات (٣٦٢) . قرب هذه المدرسة من المذهب الوهابى (٣٦٣) . الإنكار على تقديس الأولياء (٣٦٣) . تأثير كتب ابن تيمية وابن القيم (٣٦٥) وما بعدها . تأثر المدرسة فى بعض النواحى بالغزالى (٣٦٧) . يفرق الشيخ محمد عبده بين أداء العبادة فى مظهرها الصورى وأدائها بروح التهذيب ، ويمثل لذلك بالزكاة والصلاة (١٦٨) وما بعدها . يرى محمد عبده أن إنشاء المدارس أفضل من تأسيس المساجد (٣٦٩) مقاومة المدرسة لحملات المبشرين المسيحيين (٣٦٩) وما بعدها . إنجيل برنابا (٣٧٠) . كتاب محمد عبده « الإسلام والنصرانية » (٣٧٠) . مدرسة الدعوة والإرشاد الإسلامى (٣٧٠) .

منهج مدرسة محمد عبده فى تناول القرآن (٣٧٢) . مراعاة الفواصل فى القرآن لا تجيز عنده تقديم ماحقه التأخير (٣٧٣) وما بعدها . من مبادىء هذه المدرسة أن القرآن لا يحتوى على مايعارض العلم (٣٧٦) . يدل القرآن على حركة الأرض وغير ذلك من المعلومات الكونية (٣٧٦) وما بعدها . سنن العمران الثابتة فى القرآن (٣٧٧) . أهمية دراسة التاريخ فى النظر الإسلامى (٣٧٨) . علاقة القرآن بعلم الطبيعيات (٣٧٨) . العناية بعلوم الكون (٣٧٩) . العناية بالفنون وعلوم الصناعات (٣٨٠) وما بعدها . استشهاد محمد عبده فى تفسير القرآن بآراء الأوروبيين (٣٨١) ترى المدرسة فى بعض الآيات بعض نظريات دارون (٣٨٢) . على دارس القرآن أن يعرف النظريات الحديثة (٣٨٣) . تفسير المدرسة الجن فى القرآن بالمكروبات (٣٨٤) . العدوى والطاعون (٣٨٤) . هل يرجع النوع الإنسانى إلى أصل واحد (٣٨٥) رأى المدرسة فى تعدّد الزوجات (٣٨٧) القرآن يثبت المساواة الأدبية بين الرجل والمرأة (٣٩٠) . الإسلام الحقيقى دين العقل (٣٩٠) . تفسير المدرسة لابن السبيل (٣٩٠) وما بعدها . نعى المدرسة على التقليد (٣٩١) . خطر الاعتقاد فى الخرافات (٣٩٣) وما بعدها . تقريع المقرّبين للبدع (٣٦٥) .

هذا التفسير الإسلامي



بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الأولى للتفسير

— ١ —

كذلك يصدق على القرآن ما قاله فى الإنجيل العالِمُ اللاهوتى التابع للكنيسة الحديثة : بيتر ڤيرنفلس Peter Werenfels :

« كل امرىء يطلب عقائده فى هذا الكتاب المقدس ،
وكل امرىء يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه » .

فكل تيار فكرى بارز فى مجرى التاريخ الإسلامى ، زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس ، وإلى اتخاذ هذا النص سنداً على موافقته للإسلام ، ومطابقته لما جاء به الرسول [عليه الصلاة والسلام] . وبهذا وحده كان يستطيع أن يدعى لنفسه مقاماً ، وسط هذا النظام الدينى ، وأن يحتفظ بهذا المقام .

هذا الاتجاه ، وتعاطيه للتفسير ، كان بطبيعة الحال هو المنبت لكتابة تفسير مذهبى سرعان مادخل فى طور المنافسة مع التفسير السطحى البسيط .

ومقصد البحوث التالية هنا أن تبيِّن تبياناً مفصلاً : على أى وجه ، وإلى أى مدى من النجاح اتجهت المذاهب الدينية فى تاريخ الإسلام ، إلى تحقيق ذلك الغرض .

* * *

تتمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن ، وأوائل هذا التفسير المشتملة على البذور الصالحة ، فى إقامة النص نفسه .

فلا يوجد كتاب تشريعى ، اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقديا على أنه نص منزل أو موحى به ، يقدم(*) نصه فى أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات ، كما نجد فى نص القرآن(*) .

(*) لم ير جولد زيهر كتب الشرائع السابقة فى نصوصها الأصلية ، فكيف يحكم بأنها ليست كالقرآن فى تعدد الوجوه والقراءات ؟ على أنه يناقض نفسه ، فسيقرر هو فيما يلى (فى هذا الباب إذ يعرض للكلام عن حديث نزول القرآن على سبعة أحرف) أن التلمود يقول بنزول التوراة بلغات كثيرة فى وقت واحد ، أليس هذا شبيهاً بنزول القرآن على أحرف ؟ أما النصوص الباقية من الكتب السابقة فهى مختلفة اختلافا كبيراً بل متضاربة أيضاً . وهذا يقرره جولدزيهر نفسه كذلك حيث يتساءل (فى باب التفسير بالمنقول التالى لهذا الباب عند الحديث عن أبى الجلد) : أى نسخة من التوراة كان يستخدمها (أبو الجلد) فى دراسته ؟ ففى هذا اعتراف بوجود نسخ مختلفة . وهذا مايؤيده علماء العرب (كابن حزم فى الملل والنحل ، وأبى الفداء فى مقدمة مختصر تاريخ البشر حيث ذكر ثلاث نسخ معروفة للتوراة ، وغيرهما) . وكذلك الانجيل اختلفت نصوصه اختلافاً أساسياً باختلاف رواته من الحواريين كما تأكد ضياع كثير منه ومن التوراة (انظر مقدمة آرثر چفرى على كتاب المصاحف لابن أبى داود ، فقد بين بما لايدع مجالا للشك أن تاريخ التوراة والانجيل وصحة نسبتهما وحرفيتهما أبعد شىء عن الصحة والوثوق) .

(*) معنى الاضطراب وعدم الثبات فى النص : هو وروده على صور مختلفة أو متضاربة لايعرف الصحيح الثابت منها . أما ورود النص على صور كلها صحيح النسبة إلى مصدره متواتر الرواية عنه فليس فى ذلك شىء من الاضطراب وعدم الثبات . وقراءات القرآن المعتمدة مهما اختلفت فى النص الواحد متواترة كلها مقطوع بصحة نسبتها إلى المصدر الأصلى ، كما يقرر ذلك جولد زيهر نفسه فيما بعد . وحسبك أنه هنا يشهد باختلافها منذ أقدم عصور تداولها . فمعنى ذلك أن مصدرها الأصلى للناس وهو الرسول عليه الصلاة والسلام كان على بينة من هذا الاختلاف ، =

وفى جميع الشوط القديم للتاريخ الإسلامى ، لم يحرز الميل إلى التوحيد العقدى للنص إلا انتصارات طفيفة(*) .

والنظام العقدى الدقيق التطابق ، وتغلغل روح عامة تامة من التماثل والتوافق أمر ليس من خصائص النص الأصلى من حيث هو طابع بارز له ، ولم يبرز إلى الأمام إلا فى مراحل متأخرة .

وعلى عكس ذلك نستطيع أن نلاحظ من نعوت غير تافهة ، بل أساسية فى

= وهو الواقع فعلا ، فقد أخبر الرسول بالحديث الموثوق به أن القرآن أنزل على سبعة أحرف وأذن بقراءة ماتيسر من ذلك ، كما سيقرر جولد زيهر . وإذا كنا قد آمنا بأن الرسول جاء بالقرآن لزم أن نؤمن أيضاً بما وصف به هذا القرآن . وقد وضح العلماء بما لا مزيد عليه فوائد تعدد القراءات ، وليس أقل هـذه الفوائد أنه ناحية من نواحى الإعجاز الذى اختص به القرآن ، لأنه بتعدد قراءاته كأنه عدة كتب منزلة لا كتاب واحد ، لاسيما إذا كان فى كثير من هذه القراءات إن لم يكن أكثرها ثروة جديدة فى تشريع أو حكمة أو نحو ذلك . فهل انعكست الآية حتى تحسب المزية عابا ، والذهب ترابا ؟

(*) لايستطيع أحـد أن يثبت أنه كان هناك ميل إلى توحيد نص القرآن ، بله انتصار ذلك الميل . وفى ذلك يناقض جولد زيهر نفسه بما سيذكره فيما بعد من أن المسلمين تلقوا القراءات المختلفة بالتسامح والقبول ، وكثير غير ذلك مما ذكره . وأنى لأحد أن يقضى بتوحيد النص ، والمسلمون متفقون على صحة حديث الرسول من إنزال القرآن على سبعة أحرف . وجمع عثمان للمصحف لم يكن رغبة فى توحيد النص — كما توهمه جولد زيهر فيما بعد — بل قصدا إلى إثبات القراءات المقطوع بصحتها ونسبتها إلى الرسول ، ولذلك أمر بكتابة خمس نسخ أو أكثر مختلفة القراءات ، ومما ساعد على استيعاب القراءات المعتمدة إهمال النقط والشكل فى الخط العربى حينئذ ، فهذا عامل مساعد لا موجب كما يتوهمه المؤلف فيما بعد . وكل ماعنى به الإسلام هو التثبت من صحة القراءة وتواترها ، فإذا ثبت ذلك فعلى كل مسلم قبولها واعتقاد أنها قرآن ، كما يكفر من أنكر ذلك .

حقيقة الدين ، أن الميل إلى توحيد النص الأصلى غريب على الإسلام فى بادىء الأمر ، أو هو على الأقل أمر غير ذى [١] بال .

ليس هناك نص موحد للقرآن ، ومن هنا نستطيع أن نلمح فى صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير . والنص المتلقى بالقبول (القراءة المشهورة) ، الذى هو لذاته غير موحد فى جزئياته ، يرجع إلى الكتابة التى تمت بعناية الخليفة الثالث : عثمان دفعاً للخطر الماثل من رواية كلام الله فى مختلف الدوائر على صور متغايرة ، وتداوله فى فروض العبادة على نسق غير متفق ، فهى إذاً رغبة[*] فى التوحيد ذات حظ من القبول .

بيد أن هذه الرغبة لم يصادفها التوفيق على طول الخط . فإن النص الأصلى المفترض ، الذى ينسب إلى نفسه — بمعنى أدق من الكتب السماوية فى أديان أخرى — أن كل كلمة منه ، وكل حرف من حروفه — بالمعنى الحرفى — يمثل كلام الله الذى سُجّل نصه المعتمد منذ القدم فى اللوح المحفوظ ، ومن هذا اللوح نزل به ملك الوحى شفاهاً على الرسول المختار ، هذا النص يعرض منذ أقدم عهود الإسلام ، فى مواضع كثيرة ، قراءات معتمدة على الروايات الموثوق[*] بها ،

---

(١) انظر محاضرتى :

Katholische Tendent und Partikularismus im Islam,
Beitraege zur Religionswissenschaft, Jhrg. I (1913-14) 115-142

(*) ظهر لك أن الرغبة فى توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين ، فضلا عن عثمان رضى الله عنه ، وإنما كان القصد إلى إثبات القراءات الصحيحة ، دون حجر فى اختيار إحداها ، كما قصد تبعاً إلى منع الأخذ بقراءة لم تثبت فى المصاحف العثمانية ، حيث أحرقت مصاحف كثيرة أخرى ، منها مصحف عبد الله بن مسعود وغيره .

(*) انظر كيف يعترف جولد زيهر بوثوق الروايات ، وإذاً فهل يسع منصفاً إلا الإذعان ، والاقتناع بتعدد قراءات القرآن ؟

تختلف اختلافاً ليس دائماً من نوع عادم الأهمية(*) . وتجاه هذه القراءات يسود الميل إلى التسامح(*) فى اختلافها ، فلم تستبعد مثل تلك القراءات المختلفة لصالح نص اعتمدت صحته وحده ، كما كان منتظراً من نص إلٰهى إنما يمكن أن ينسب إلى نفسه حق الصدور عن الله إذا جاء فى قالب موحد متلقى من الجميع بالقبول(*) بل اعتُمدت أصالة كل هذه الروايات المختلفة ، أى صدورها عن المصدر الإلٰهى جميعاً ، واحدة إلى جانب أخرى .

وقد عالج هذه الظاهرة علاجاً وافياً ، و بيّن علاقتها بفحص القرآن ، زعيمنا الكبير : تيودور نولدكه Theodor Nôldeke فى كتابه الأصيل البكر : تاريخ القرآن ، الذى نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس :

Geschichte des Qorans; (Gôttingen 1860)[1] .

(*) مهما كان للقراءات المختلفة من أهمية فلم يبلغ ذلك بحال مبلغ التضاد أو التناقض ، حاشا لله (أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ، وقد حصر العلماء أنواع الاختـــلاف فلم تزد على ثلاثة أحوال : اختلاف اللفظ والمعنى واحد ، اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما فى شىء واحد ؛ اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما فى شىء واحد بل يتفقان من وجه آخر لايقتضى التضاد (انظر : النشر لابن الجزرى ج ١ ص ٤٩) .

(*) ليس هناك تسامح بل يجب على كل مسلم قبول القراءة متى ثبتت روايتها واعتمدت صحتها ، ويكفر من أنكر ذلك كما سبق .

(*) لا وجه لهذا التحكم ، وقد أثبت الله سبحانه إعجاز القرآن لكل من تحداه ، أفلا يعلم جولد زيهر أن من أساليب البلاغة تنويع العرض مع عدم تغير القصد فى هـذا التنويع ، وكم تساجل البلغاء فى التفنن بوضع كلمة مكان أخرى ، أو قراءتها على وجوه متعددة ، ولكن هذا ذوق عربى نلتمس العذر لغير العربى ألا يدركه .

(١) طبع المرة الثانية بتنقيح كل من : شفلى Friedrich Schwally وبرجشتر سر G. Bergstraesser وبرتسل O. Pretzl ، سنة ١٩٠٩-١٩٣٨

وترجع(*) نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربى ، الذى يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة ، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته ، وعدد تلك النقاط[1] . بل كذلك فى حالة تساوى المقادير الصوتية ، يدعو اختلاف الحركات الذى لا يوجد فى الكتابة العربية الأصلية ما يحدده ، إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة ، وبهذا إلى اختلاف دلالتها . وإذاً فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط ، واختلاف الحركات فى المحصول الموحّد القالب من الحروف الصامتة ، كانا هما السبب الأول فى نشأة(*)

(*) لم يكن الخط العربى سبباً فى اختلاف القراءات ، بل كان مساعدا على استيعاب القراءات الصحيحة بحالته التى كان عليها عند كتابة المصاحف العثمانية ، من إهمال النقط والشكل ، كما سبق . فليست العبرة بالخط ، وإلا لاعتمدت قراءات يسمح الخط بها كقراءة حماد التى سيذكرها المؤلف ، وكقراءة ابن شنبوذ وغيره ، وسيذكرها أيضاً ، فقد كان يرى أن ماوافق خط المصحف العثمانى صحت القراءة به متى صح وجهه فى العربية ، بقطع النظر عن الرواية ، ولذلك أدب وعذب واستتيب حتى رجع عن غيه كما سيأتى .

(١) تعتمد على الخصوصية المذكورة قصة أن أهل الأبلة (لا أيلة) على دجلة — وهى القرية التى حمل المفسرون عليها القرية المبهمة الممتنعة من قرى الضيف فى الآية ٧٣ من سورة الكهف — سألوا عمر أن يغير آية الكهف : «حتى إذا أتيا — أى موسى وصاحبه — أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما» بأن يقرأ : فأتوا أن يضيفوهما بدلا من : فأبوا ، لما فيه من مهانة لهم Journal asiat. 1852, II, 74 وحكى ذلك أيضاً عن أهل تلمسان (أغادير) انظر:

Basset et Nédromah et les Traras (Paris 1901) Einl. XII Anm. 3.

(*) مقتضى كلامه هنا أن نشأة القراءات متأخرة عن الخط ، وقد ذكر من قبل ، وسيكرر من بعد أن عنصر الحرية فى اختيار القراءة كان موفورا منذ أول تداول القرآن ، وإذاً فلم يكن ذلك ناشئاً عن الكتابة . وقد علمت أن إهمال النقط والشكل كان مساعداً على استيعاب القراءات الصحيحة لا موجباً للاختلاف .

حركة اختلاف القراءات فى نص لم يكن منقوطا أصلا ، أو لم تتحر الدقة فى نقطه أو تحريكه[١] .

ولبيان هاتين الحقيقتين قد تكفى بعض أمثلة فحسب ، أولا للاختلاف فى تحلية الهيكل المرسوم بالنقط :

الآية ٤٨ من سورة الأعراف : « ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون » ، قرأ بعضهم بدلا من : تستكبرون بالباء الموحدة ، تستكثرون بالثاء المثلثة[*] .

والآية ٥٧ من هذه السورة أيضا : « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته » ، قرىء أيضاً : نشرا بالنون بدل الباء[*] .

والآية ١١٤ من سورة التوبة : « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه » بالياء المثناة التحتية ؛ وفى قراءة — من الغريب أنها قراءة حماد الرواية — : « أباه » بالباء الموحدة[*] .

وفى الآية ٩٤ من سورة النساء وردت حالة كثيرة الافادة ، إذ تنطبق الظاهرة

---

(١) انظر: Noldeke Geschichte des Qorans (1 Aufl.) 261 oben

(*) لم تعتمد هذه القراءة فى القراءات السبع ولا الأربع عشرة . بل هى منكرة ولا يعرف على وجه التحديد من قرأ بذلك . وحسبك هذا دليلا على أن الخط لم يكن هو العمدة فى صحة القراءة .

(*) ثبتت هذه القراءة ، بضم النون وسكون الشين عن طريق ابن عامر من السبعة ؛ وبضم النون والشين عن طريق نافع وابن كثير وأبى عمرو وأبى جعفر ويعقوب ، ووافقهم ابن محيصن واليزيدى ، وقرأ حمزة والكسائى وخلف بالنون المفتوحة وسكون الشين على المصدر الواقع موقع الحال ، فتبين لك أن مبنى ذلك هو تواتر الرواية لا هيئة الرسم .

(*) هذه قراءة منكرة بالاتفاق فليست من السبعة ولا الأربع عشرة . ولو كان مجرد الخط كافياً لاعتمدت .

المذكورة آنفا على كل حرف تقريبا من أحرف كلمة فيها : « يأيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا » ؛ فبدلا من : « فتبينوا » قرأ جماعة من ثقات القراء(*) : « فتثبتوا » . والهيكل المرسوم « فىىىوا » يتحمل الوجهين(١) . وعلى كل حال لا تسبب هذه الاختلافات وما شابهها فرقا من وجهة المعنى العام ولا من جهة الاستعمال الفقهى .

ولكن مثل هذا الفرق يوجد فى الموضع التالى :

آية ٥٤ من سورة البقرة : يدور الحديث حول غضب موسى حين علم بصنع بنى إسرائيل عجلا من ذهب وعبادتهم إياه ؛ فهو يقول : « ياقوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم » . أى فليقتل بعضكم بعضا(٢) ، (أو بالمعنى الحرفى للنص : فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم) ، وهذا ينطبق فى الواقع على ماجاء فى سفر الخروج فصل ٣٢ فصلة ٢٧ ، الذى هو مصدر(*) الكلمات القرآنية، وربما(*) كان مفسرون قدماء معتد بهم (ذكر قتادة البصرة المتوفى ١١٧هـ ٧٣٥م

(*) يعترف جولد زيهر بأن من قرأ بذلك هم من ثقات القراء ، وثقات القراء هم أصحاب القراءات المتواترة ، فهل بعد ذلك مجال لتوهم أن الخط يعتد به فى ذلك ؟ والذين قرؤا بهذه القراءة هم حمزة والكسائى وخلف ووافقهم الحسن والأعمش . والباقون بباء موحدة وياء مثناة من أسفل ، وهما متقاربان يقال تثبت فى الشىء تبينه.

(١) ورد ذكر لهذه الآية القرآنية فى كتاب الديات لأبى عاصم النبيل (المتوفى سنة ٢٨٧ هـ = ٩٠٦م) بمناسبة حديث يتعلق بها ؛ وقد رويت فى ذلك على وجهين: فتثبتوا ، فتبينوا (القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ طبع النعسانى ص ١٤ — ١٥)

(٢) انظر الآية ٣٣ من سورة النساء بتفسير ابن سعد (طبقات ج ٦ ص ٥٢)

(*) هذا تقول بالباطل على القرآن . بل المصدر هو اللوح المحفوظ للتوراة والقرآن وغيرهما من الكتب السماوية ، كما قرر المؤلف فى صدر الكلام .

(*) لا معنى للافتراض فى هذا المجال ، وعلى فرض أن قتادة قرأ بذلك فربما =

حجةً على ذلك) قد وجدوا هذا الأمر بقتل أنفسهم ، أو بقتل الآثمين منهم ، أمراً شديد القسوة ، وغير متناسب مع الخطيئة ، فآثروا تحلية الحرف الرابع من هيكل الحروف الصامتة : « فاقىلوا » بنقطتين من أسفل ، بدل التاء المثناة من أعلى ، فقرأوا : « فأقيلوا أنفسكم » بمعنى : حققوا الرجوع عما فعلتم ، أى بالندم على الخطيئة المقترفة . وهذا المثال يدل فعلا على أن ملاحظات موضوعية قد شاركت فى سبب اختلاف القراءة(*) ، خلافا للأمثلة السابقة التى نشأ الاختلاف فيها من مجرد ملابسات فنية ترجع إلى الرسم .

ويبدو أن نفس هذه الظاهرة توجد فى آيتى ٨ ــ ٩ من سورة الفتح . وهنا يخاطب الله محمداً [صلى الله عليه وسلم] : « إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا » ، فبدلا من : « وتعزروه » بالراء المهملة ، الذى معناه : وتساعدوه ، قرأ بعضهم : «وتعززوه(*)»

= صحت عنده هذه القراءة عن طريق الآحاد لا التواتر لأنه كان حافظاً وإن دمغه رجال النقد بالتدليس . ومهما يكن من أمر فليست هذه القراءة من السبعة ولا الأربع عشرة ؛ على أنه إذا كان جولد زيهر يقرر أن القراءة المعتمدة هى المطابقة لما جاء فى التوراة فهذا خير تأييد بلسانه لحجية القراءات المعتمدة . أما قتادة فمن قال بأنه من القراء ؟ ولقد روى استعظام هذا الجزاء عن القاضى عبدالجبار المعتزلى لا عن قتادة ، ورد عليه العلماء (انظر الألوسى فى الآية) ، فليس من الأمانة نسبة الأقوال إلى غير أصحابها .

(*) قد علمت أنها ليست قراءة ، ومن ذا قال إن القراءة المنكرة من القراءات؟

(*) ليست من القراءات السبع ولا الأربع عشرة ، بل هى قراءة آحاد لابن عباس (انظر الألوسى فى الآية) فلا يعتد بها ، وأخطأ جولد زيهر فى فهم فروق العربية ، فإن التعزير بالراء المهملة هو الذى معناه التفخيم والتعظيم ، والتعزيز بالزاى المعجمة هو التقوية المتضمنة معنى النصر ، فهذا الأخير هو الذى يصور معنى المساعدة تصويراً جهيراً فى العربية لا الأول خلافاً للعبرية ، قال تعالى : « فعززناهما بثالث » أى قويناهما ، على أن مثل هذه الأوهام ما كان ليقام لها وزن فى إيثار قراءة على أخرى =

بالزاى المعجمة بمعنى : وتعظموه . وأنا لا أستبعد[1] أن يكون من دواعى تغيير النص على هذا الوجه خشيةُ تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة . نعم ورد فى القرآن أحيانا ـ دون اعتراض من القراء ـ معنى أن الله سينصر من ينصره (آية ٤٠ من سورة الحج ، آية ١٧ من سورة محمد ، وراجع : «و ينصرون الله[2] ورسوله » فى الآية ٨ من سورة الحشر) ، ولـكن ربما سمح لفظ : نصر ، المرادف[3] للمساعدة والمعونة ، والمستعمل فى جميع المواضع المشار إليها ، بفهم معنى النصر الأدبى (بالطاعة والامتثال) ، دون أن يصور تصويرا جهيرا معنى المساعدة المادية كما يصوره لفظ . عزّر المستعمل هنا (والمتفق مع لفظ : عازر العبرى) . وقد كان مجرد إضافة نقطة واحدة كافيا فى إزالة ذلك الإيهام : فانتقل المعنى من تقديم المعونة لله إلى تعظيم الله . وهو تصرف فى النص سنتناوله من قرب فى مساق هذا الفصل .

وكثير عدد القراءات التى يدور اختلافها حول هذا الرسم (ٮ) هل يحلى بنقطتين من أعلى أو من أسفل ، فهو على الأول تاء فوقية لخطاب المذكر ، وعلى الثانى ياء تحتية للغائب المذكر ، وفى كلتا الحالتين لا يكاد ينال المعنى تغيير

= وكم ذا من الآيات يشتمل على التعبير بنصر الله كما ذكر جولدزيهر نفسه ، أو ماهو بمعناه أو أعنف منه دلالة بالنظر إلى تنزيه مقام الألوهية ، مثل : إن تقرضوا الله قرضاً حسنا ، ونحوه . فلو كان لمثل هذه الاعتبارات تأثير لما بقى فى القرآن شىء من ذلك .

(١) ومن جهة أخرى ينبغى أيضاً ألا يرفض افتراض أن قراءة وتعززوه بالزاى هى الأصلية ، وأن قراءة الراء نشأت من التصحيف . والفعلان التاليان له (وتوقروه وتسبحوه) أقرب فى المعنى إلى التعزيز .

(٢) انظر أخبار الأيام الأول (العهد القديم) إصحاح ٥ فصلة ٢٣

(٣) انظر الآية ١٥٧ من سورة الأعراف .

ذو بال [1] .

وبهذا ندخل فى دائرة اختلاف الحركات فى المحصول الواحد للحروف الصامتة ، حيث ينشأ من ذلك أيضاً اختلاف نحوى فحسب [2] .

آية ٨ من سورة الحجر : « ما نُنَزِّلُ الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذاً منظرين » ، فتبعاً لاختلاف القراء فى قراءة اللفظ الدال على نزول الملائكة ، هل هو : نُنَزِّل ، أو : تَنزِلُ ، أو : تُنْزَل (كل هذه القراءات ممثلة فى الأقاليم المختلفة) ، تفيد المعنى كل كلمة بما يناسبها : نحن ننزل الملائكة ، أو الملائكة تنزل [*] .

بيد أن هذا الاختلاف فى الحركات قد يدعو إلى تغييرات أبعد مدى من

---

(١) انظر نولدكه ج ١ (الطبعة الأولى) ص ٢٨٢ ، وفيما يتعلق بمثل هذه القراءات نسب إلى النبى [صلى الله عليه وسلم] أنه قال : « إذا اختلفتم فى الحرف هل هو ياء أو تاء فاكتبوه ياء » أسد الغابة ج ١ ص ١٩٣ [*]

(٢) تقدم فرصة ممتازة لمثل هذا الاختلاف فى القراءة مجموعة هذا اللفظ : إن ، فهل هى إن المؤكدة المكسورة أو المفتوحة ، أو أن المصدرية الخفيفة . وفى سورة آل عمران ، الآيات ١٦ — ١٨ نجد مثالا نموذجياً لهذا وللتكلف النحوى فى تعليل هذه القراءة أو تلك .

(*) يؤول المعنى فى كل هذه القراءات إلى مآل واحد ، على أنه أخطأ فى تعيين القراءات الواردة ، فليس ماذكره فى السبع ولا الأربع عشرة ، بل ورد فيها زيادة على القراءة المشهورة : تنزل بتشديد الزاى المفتوحة مع ضم التاء وفتحها .

(*) هذا الحديث (فى تعليق المؤلف رقم ١) ظاهر الضعف ، فقد كان النبى أمياً ، ثم كيف يختلفون والنبى صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم يتلقون القرآن عنه شفاها ؟ وأعجب من ذلك تخبط المؤلف (انظر التعليق رقم ١ فى ص ١٢) فى افتراض أن هناك قراءة أصلية ، وأخرى محرفة أو مصحفة ، وقد ظهر أنه يبنى على غير أساس ، وأن مايزعمه قراءة ليس من القراءات فى شىء .

حيث المعنى ؛ مثل آية ٤٣ من سورة الرعد : « وَمَنْ عنده عِلْمُ الـكتاب » ، فقد وردت هذه الجملة بالقراءة التالية : « ومِنْ عِنْده عِلْمُ الـكتاب » ؛ كما أن تغييراً زائداً على هذا فى تحريك لفظ « علم » . سمح بالقراءة التالية [١] : « ومِنْ عنده عُلِم الـكتاب » (*)

وفى اختلاف الحركات الذى يتوقف عليه فى نفس الوقت نظام تركيب الجملة فى الآية ، تنعكس أحياناً أيضاً صور من الاختلاف الفقهى . وتقدم المثال الأصيل لذلك آية ٦ من سورة المائدة : « ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الـكعبين » (*) ، فالرخصة المرفوضة التى قال بها الشيعة ، من الاكتفاء عند

---

(١) الـكشاف جـ ١ ص ٤٩٩

(*) قراءة الجار والمجرور على أنه خبر مقدم وعلم مبتدا وردت فى القراءات الأربع عشرة عن الحسن والمطوعى ومع ذلك فهى من الشواذ . أما على أن لفظ « علم » فعل مبنى للمجهول فليست من هذه القراءات بل هى من المنكرات لم يعتد بها . ومن هذا يتضح أن العمدة عند القراء على الرواية ، فلا اختيار ولا بداء فى قراءات القرآن .

(*) قراءة نافع وابن عامر وحفص والـكسائى ويعقوب بالنصب عطفاً على أيديكم وإذاً فحكمها الغسل كالوجه صراحة والباقون بالخفض عطفاً على رءوسكم لفظا ومعنى ثم نسخ بوجوب الغسل أو يحمل المسح على بعض الأحوال وهو لبس الخف ، وللتنبيه على عدم الإسراف فى الماء لأنها مظنة لصب الماء كثيراً عطفت على الممسوح ، أو خفض على الجوار ، وإن قال بعضهم لاينبغى التخريج على الجوار لأنه لم يرد إلا فى النعت أو ماشذ من غيره . أما الشيعة الذين عناهم المؤلف فهم الأمامية فقد روى عن أبى جعفر محمد بن على الباقر أن الواجب فى الرجلين المسح ، وهو مرفوض من جمهور الأئمة كما قرره المؤلف . على أن هناك قراءة شاذة بالرفع للحسن البصرى أى ومغسول أرجلكم إلى الـكعبين ، فهو مع ذلك يقول بوجوب الغسل . هذا وما كان اختلاف القراءات ليؤدى إلى اختلاف جوهرى فى الفقه لاسيما =

الوضوء بمسح مايغطى الرجلين ، بدلا من غسلهما ، [(١)] مبنية على عطف : « وأرجلكم » على « رؤسكم » المجرور بالباء على حين أن وجوب غسل الرجلين مبنى [(*)] على عطفه منصوباً على « وجوهكم » المنصوب مفعولا لقوله « فاغسلوا » (أى فاغسلوا وجوهكم . . . . . وأرجلكم) .

وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة فى هذه الدائرة تنشأ [(*)] من إضافة

= فى العبادات التى تلقاها المسلمون عن الرسول مباشرة وقد علمهم الوضوء وما كان للشيعة أن يعتمدوا على مجرد القراءة ، والا لما كان منهم من يوجب الغسل وهم كثير ، بل يوجب الناصر للحق من الزيدية الجمع بين الغسل والمسح وهو قول داود الظاهرى أيضاً . فماذلك إلا لأنهم يتمسكون بما أثر عن النبى تعليمه للمسلمين . وربما لم يقف الباقر على النسخ أو كان النقل عنه ضعيفاً فقد نقل أيضاً عن غيره من أهل السنة مع بعده . بالنسبة إليهم ، أو كان المراد من المسح الا قلال من الماء . بيد أننا لا نريد انكار أن اختلاف القراءات قد يترتب عليه اختلاف فقهى ، فقد بنى الفقهاء نقض وضوء الملموس وعدمه على اختلاف القراءة فى « لمستم ولا مستم » وجواز وطء الحائض عند الانقطاع قبل الغسل وعدمه على الاختلاف فى « يطهرن » الخ » . بل فى ذلك حجة على أن القراءات المعتمدة إنما هى بمثابة آيات متعددة يجب قبولها جميعاً على أنها قرآن .

(١) أنظر : Vorlesungen 273

(*) قد علمت أن من يقرؤن بالجر أيضاً يوجبون الغسل فليس مبنى إيجاب الغسل هو القراءة بالنصب كما زعم .

(*) العجب أشد العجب من تسرع جولد زيهر إلى الحكم بأن الزيادات تؤثر فى نشأة قراءات ، مع أنه سيذكر بعد قليل أنه « ليس بواضح حقاً ماقصد من هذه الزيادات ، هل قصد أصحابها إلى تصحيح حقيقى للنص أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص فى شىء » ، ثم يرجح هذا الرأى الثانى ، أليس معنى ذلك أنه كان أولا فى شك من الأمر ثم اهتدى إلى أن هذه الزيادات من قبيل التفسير فحسب ولم يقل أحد إنها من القرآن ؟ فما هذا التناقض ؟

زيادات تفسيرية ، حيث يستعان أحياناً على إزالة غموض فى النص بإضافة تمييز أدق ، يحدد المعنى المبهم ، ودفعاً لاضطراب التأويل .

وقد رويت أمثال تلك الزيادات فى النص عن اثنين من صحابة الرسول بوجه خاص ، تظهر فى قراءتيهما على وجه العموم أشد الاختلافات [1] التى تمس حتى محصول السور [*] ، وكلاهما من أعظم المعلمين مقاماً فى أقدم طبقة إسلامية : عبد الله بن مسعود [2] ، وأُبىّ بن كعب [3] ، وقد انتفع فعلا رجال الجدل المسيحيون بقراءات الأول ، فاتخذوها حجة للطعن فى صحة القراءات المشهورة [4] ،

---

(١) انظر : Noldeke (1) I. C. 227,232

(*) من التهم الكثيرة التى وجهها النظام المعتزلى إلى ابن مسعود أنه جحد سورتين (المعوذتين) من كتاب الله دون حجة ، وأنه لم يزل يقول فى عثمان القول القبيح منذ اختار قراءة زيد بن ثابت (ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، القاهرة — مطبعة كردستان سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٦) .

(٢) يسمى تارة عبد الله بن المسعود (ابن سعد ج ٣ قسم ١ ص١١٢ س٩) ، ويسمى كثيراً عبد الله بن أم عبد (البخارى : كتاب فضائل الأصحاب رقم ٣٥ ، ابن سعد ج ٢ قسم ٢ ص ٩٩ س ٣ . وفى الفصل الخاص بابن مسعود من طبقات ابن سعد أيضاً ج ٣ قسم ١ ، ص١٨٢ س١١) . ولفظ : عبد ، الذى ورد فى كثير من الأسماء القديمة ، يبدو أن الحامل على استعماله بهذا الاختصار هو الملاحظة المذكورة فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ج ٥١ ص ٢٦٥ (انظر أيضاً فلهاوزن : Reste Arab. Heidentums ص٤ س ١٢ من أسفل ، ويوجد أيضاً فى هذه السلسلة من الأسماء : أم عبد بنت عبدود (ابن سعد ج ٣ قسم ١ص ١٠٦ س ١٨)

(٣) لايوجد بهذا الاسم ماعداه وصحابياً آخر (أسد الغابة ج ١ ص ٤٩) إلا رجل يسمى أبى بن كعب ورد فى كتب الحديث فى إسناد للترمذى فى صحيحه (طبع بولاق ١٢٩٢ هـ ج ٢ ص ٢٦٧ س ١٤) ، ووصف بأنه صاحب الحرير . وبينه وبين الصحابى الذى روى الحديث رجل واحد . وبينه وبين الترمذى رجلان .

(٤) ابن حزم : الملل والنحل (القاهرة ١٣٢١هـ) ج ٢ ص ٧٥

وعلى الرغم مما نال النص القرآنى فى قراءتيهما من تغييرات بعيدة المدى — ليس فقط من حيث الحروف والحركات والكلمات كما ذكرنا — فقد تمتعا بالإجلال على أنهما (*) خير حجج النص القرآنى (١) ، مع الرجوع فى ذلك إلى حكم (٢) منسوب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] . وكان أُبىّ الذى استخدمه محمد [صلى الله عليه وسلم] أيضاً فى كتابة الوحى (٣) ، يعد أقرأ الصحابة بشهادة جبريل وحسبك به شهيداً ، وكان خيرهم استعداداً لتعريف من يدخلون حديثاً فى الإسلام — عن طريق التعليم — بنجوم الوحى القرآنى (٤) . كما أن عبد الله ابن مسعود تلقى شفاهاً من فم الرسول [صلى الله عليه وسلم] سبعين سورة من القرآن وهو لا يزال بعدُ غلاماً يرعى الإبل ؛ وكان من أول من أفشى نصوص الوحى المقدس فى أهل مكة . (٥) وطبقاً لحديث عن الرسول روته أصح مجاميع السنة ، يشتركان (أُبىّ وابن مسعود) مع اثنين آخرين من الصحابة فى مزية عظيمة : « تعلموا القرآن من أربعة : عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى أبى حذيفة ،

(*) بطلت حجيتهما بالجمع العثمانى ، وقد أمر عثمان باحراق ماعدا المصاحف التى أمر بكتابتها ومن ذلك مصحف ابن مسعود وغيره ، ومدح النبى لهما لايدل على حجيتهما المطلقة وقد مدح غيرهما أيضاً ، وربما حصل ذلك (بل قرره الكثيرون) فى أوائل عهد الوحى ، وربما نسخت آيات لم يقفا عليها ، أو غاب عنهما كثير من القرآن ، وقد قرر ذلك العلماء .

(١) طبقات ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٣ — ١٠٥

(٢) الموضع السابق ص ١٠٢ س ٢٢

(٣) انظر مثلا :

Wellhausen Skitzzen und Vorarbeiten iv(Texte)11 nr.42;18 nr:46

(٤) الموضع السابق .(Texte)74,6

(٥) طبقات ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٧

وأُبيّ بن كعب ، ومعاذ بن جبل [١] » ، كما روى هذا الاعتراف عن المحدث الثقة مجاهد : « لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود ، لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس فى كثير من القرآن مما سألته [٢] » .

ومن ناحية أخرى : ربط الناس حقاً فى وقت مبكر رفض قراءات أُبيّ الاختيارية أيضاً إلى حجية ابن عباس الرفيعة [٣] ، وقد روى أنه تلقى عن ابن مسعود ، ولكنه رفض أن يتبعه [٤] . كما روى عن ابن مسعود ، فى الاحتجاج لصحة قراءاته المخالفة للنص العثمانى [٥] ، هذا التعبير العنيف : « إن رجالا لم يؤذن لهم قد تصرفوا فى القرآن من تلقاء أنفسهم » . كما روى أنه قال فى زيد بن ثابت ، الذى يعد [٦] أبرز شهود النص القرآنى المتلقى بالقبول : إنه كان صبياً يلعب مع الغلمان فى الوقت الذى كان هو (ابن مسعود) قد حفظ من فم الرسول بضعاً وسبعين سورة [٧] » وفى رواية أخرى « لقد أسلمت وزيد بن ثابت فى صلب

---

(١) ورد فى القسطلانى جـ ١٠ ص٢٧٨ (كتاب الأحكام رقم ٢٥) ، وجرى هذا الحديث على لسان الجارية المتأدبة فى قصص ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩) جـ ٢ ص٣٧١ ، جوابا على السؤال عن أوثق القراء ، انظر Caetani,Annali II:711: حيث ذكر سلاسل مختلفة من القراء الموثوق بهم صادراً فى ذلك عن الروايات المأثورة .

(٢) صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٥٧ س ١٢

(٣) طبقات ابن سعد جـ ١ ص١٥ س١٥ (٤) انظر الإحياء للغزالى جـ ١ ص٧٨

(٥) فى خبر لابن سعد (جـ ٣ قسم ١ ص ٢٧٠) أن ابن مسعود أسف لمخالفة عمر (فى موضع خاص) وعدل عن رأيه .

(٦) كان الناس على عهد ابن جبير (الرحلة طبع دى غويه ص ١٠٤ س ٥) يقدسون فى الحرم المقدس بمكة قرآناً فى قبة يقال إن زيد بن ثابت كتبه بيده .

(٧) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٠٥ س ١٥ ، تاريخ القرآن لنولدكه جـ ١ (من الطبعة الأولى) ص ٢٢٥ تعليق ٢ . وربما كان مقصوداً من تحقير زيد الإشارة إلى قصة أنه طلب إليه أن يقرأ سورة الأعراف فلم يستطع ذلك . ابن سعد جـ ٥ ص ٢١١ س ٥

رجل كافر [١] » فكيف إذاً وضعت قراءته ، التى تلقاها عن المصدر الأصلى مباشرة ، وراء قراءة زيد بن ثابت » [*] .

ويتبين مدى الإجلال الذى اعترف [*] به الناس [٢] ـ إلى جانب القراءات المشهورة ـ للتغييرات العنيفة فى قراءتى هذين القارئين ، من الظاهرة التالية : فقد أضافت جماعة المتزمتين الدينيين ـ فيما بعد ـ إلى مآخذ مختلفة جرى الناس على إبرازها لتسويغ الثورة على الخليفة عثمان وقتله ، تخطئته أيضاً فيما نسب إليه من

---

(١) أسد الغابة ج ١ ص ٨٠ مادة : إسماعيل . وكما تضع الأسطورة المتأخرة ـ الصوفية غالباً ـ أولئك الرجال الذين كان لهم دور خاص فى أول الاسلام ، فى دائرة الزهاد ، كذلك لم يخرج زيد عن هذا . فقد روى أنه سمع من النبى (صلى الله عليه وسلم) حديث « إن الحمى تنفى المعاصى كما ينفى الكير صدأ الحديد » (أسد الغابة ج ٥ ص ٦١٩) ، فتوجه فى صلاته إلى الله ألا يحرمه من هذه النعمة ، فلم يلبث أن أصيب بالحمى حتى مات (انظر : الإحياء ج ٤ ص ٢٧٦)

(*) لأن زيد بن ثابت تأخر وانتهت إليه الرياسة فى القراءة وعاش بعدهم زمناً طويلا (انظر السيوطى : الاتقان النوع العشرون) أما ثناء النبى صلى الله عليه وسلم على ابن مسعود وأبى ، فلا يمنع أن غيرهما أحفظ منهما ، وأمره إياهما بالإقراء لتفرغهما لذلك ، كما أن هذا الأمر إنما هو فى الوقت الذى صدر فيه هذا القول ، وقد جاء بعدهما من بذهما . وكون ابن مسعود تلقى من فم الرسول سبعين سورة لايمنع أنه لم يصله من القرآن مارواه غيره ، ونسخ مالم يقف عليه ، كما يظهر أن أغلب مارواه على هذا النحو كان من السور المكية الغالبة القصر . وعلى كل حال فقد جبت المصاحف العثمانية كل ماعداها بإجماع الأمة .

(*) لا أدرى كيف يفسر جولدزيهر هذا الاعتراف بقراءتى هذين الصحابيين ، مع ماذكره من إحراق مصحفيهما ، وما ثبت من أنه لا يؤخذ لهما ولا لغيرهما بقراءة لم يثبت تواترها وموافقتها للرسم العثمانى .

(٢) فى حديث عن أبى ذر (البخارى : كتاب التوحيد رقم ٢٢) أنه قرأ بقراءة ابن مسعود الآية ٣٨ من سورة يس .

أنه ألقى بالمصحفين اللذين كتبهما ذانك الصحابيان التقيّان فى النـار : وهو عمل تعسفى غير صالح (*) نُسب أيضاً فى حالة ابن مسعود إلى باعث خاص آخر من الحقد والانتقام . فقد روى أن ابن مسعود ، لما ولّى الخليفة بعد عزله من ولاية الـكوفة ، الوليد بن عقبة مكانه ــ وهذا كان أسلوب حياته قليل الانسجام مع الذوق العام عند صالحى المسلمين ــ ، ألقى خطباً مثيرة فى العلانية . وخطأ [١] الخليفة أيضاً على ملأ كبير لأمره بنفى أبى ذر [٢] . ومن الإهانات [٣] التى ذكرت الأسطورة أنها ألحقت بابن مسعود على ذلك إحراق مصحفه [٤] .

بيد أن هذين الصحابيين ليسا بالوحيدين اللذين نُسب إليهما إدخال زيادات

(*) بل تلقى المسلمون أمر عثمان بكتابة المصاحف على النحو الذى تمت به هذه الـكتابة بالقبول وأجمعوا إلا من شذ على العمل بهذه المصاحف ، وعد ذلك من من أعظم مناقب عثمان ، كما أكبروا له رغبته فى إثبات القراءات الصحيحة وإحراق ماعداها ، لعدم خلوصه من الشوائب ، وقد روى عن عمر أنه كتب إلى ابن مسعود ينهاه أن يقرأ القرآن بلهجته وأن يتمسك بالرواية والنقل . فلا وجه لاتهام الخليفة بالحقد لا سيما إذ لم يأمر بإحراق مصحف ابن مسعود وحـده ، بل كل ماخالف المصاحف العثمانية ومنها مصحف ابن مسعود ورىما كان جولد زيهر قد فطن إلى ذلك حيث عبر عن الأخبار المروية فى ذلك الاتهام بأنها أسطورة .

(١) ابن هشام (فستنفلد) ص ٩٠١ ، وفيه وصف مؤثر لعلاقة ابن مسعود بأبى ذر ، وقد دفن ابن مسعود جثة هذا الرجل الصالح الذى مات فى منفاه .

(٢) العقيدة والشريعة ص ١٢٤

(٣) المحب الطبرى : الرياض النضرة فى مناقب العشرة (القاهرة ١٣٢٧) ج ٢ ص ١٣٩ س ٨

(٤) انظر اليعقوبى (نشر هوتسما) ج ٢ ص ١٩٧ ، ويبدو أن مارجليوث يعلق أهمية كبيرة فيما يتصل بصحة النصوص العثمانية على التهم المنتشرة عن إحراق نصوص أخـــرى The early developpment of Muhammedanism, London 1914,73)

على النص المشهور للقرآن ، بل روى ذلك أيضاً بين حين وآخر عن آخرين .

وليس بواضح حقاً ماقُصد من هذه الزيادات [1] : هل قصد أصحابها من ذلك إلى تصحيح حقيقى للنص ، أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص فى شيء ، ونظر إليها جبل متأخر بالنظرة الأولى ؟ . ولتصحيح هذه النظرة روى عن بعض الصحابة أنه يجوز إضافة مثل هذه التعليقات المعينة على الفهم ، دون اعتراف بأنها من نص الوحى (جواز إثبات بعض التفسير فى المصاحف و إن لم يعتقده قرآنا [2]) .

ففى آية ٥٠ من سورة آل عمران : « وجئتكم بآيات (القراءة المشهورة بآية) من ربكم فاتقوا الله [+ من أجل ماجئتكم به] وأطيعون [+ فيما دعوتكم إليه [3] » ، أخذت الزيادات الموضوعة بين المعقوفات والمروية عن عبد الله بن مسعود مظهر التكملات المفسرة [*] إلى جانب النص الأقرب إلى البساطة .

وفى آية ٦ من سورة الأحزاب : « النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم .. وأزواجه

---

(١) كذلك حصلت وجوه من النقص عن القراءة المشهورة ، فإن عبد الله بن مسعود وأبا الدرداء لا يقرآن : « وما خلق » فى الآية ٣ من سورة الليل . (البخارى : كتاب فضائل الأصحاب رقم ٢٧ ، وكتاب التفسير رقم ٣٥٠ – ٣٥١)

(٢) الزرقانى على الموطأ جـ ١ ص ٢٥٥

(٣) الكشاف فى الآية جـ ١ ص ١٤٨

(*) تراه يقرر تقريراً ظاهراً فى هذا وما قبله أن هذه الزيادات ليست من القرآن وإنما هى من قبيل التفسير . وهذا ما قرره العلماء أيضاً (انظر الاتقان للسيوطى : النوع الثانى والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والعشرون معرفة المتواتر والمشهور والآحاد والشاذ والموضوع والمدرج) فقد ذكر السيوطى أن هناك نوعاً يشبه الحديث المدرج وهو مازيد فى القراءات على وجه التفسير وذكر أمثلة كثيرة لابن مسعود وغيره ، مع النص على أن ذلك ليس من القراءات فى شيء ، وعلى غلط من قال بذلك .

أمهاتهم » زاد ابن مسعود [١] فى موضع النقاط المرسومة [٢] ـ تدويراً للمعنى ـ « وهو أب لهم [٣] » .

وفى آية ٢١٣ من سورة البقرة : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » أضاف الصحابيان السابقان كلمة « فاختلفوا » بعد : « كان الناس أمة واحدة » طبقاً للمفهوم المنطقى .

ويبدو أن تكملة منسوبة إلى ابن مسعود فى الآية ٧ من سورة المجادلة ، قصد بها ، إلى جانب اختلاف لفظى طفيف ، دفع شبهة دينية : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا الله (النص المشهور هنا وفيما يأتى : إلا هو) رابعهم [+ ولا أربعة إلا الله خامسهم] ولا خمسة إلا الله سادسهم ولا أقل (النص المشهور : ولا أدنى) من ذلك ولا أكثر إلا الله معهم [+ إذا أخذوا فى التناجى [٤]] » فهذه الزيادة الأخيره بين المعقوفتين أريد بها فيما يبدو [*] إزالة شبهة أن الله

---

(١) نسبت إليه هذه القراءة فى الكشاف جـ ٢ ص ٢٠٦

(٢) جعل الجاحظ فى رسائله (Tria opuscula 19) هذه الزيادة بعد : « أمهاتهم » . ويبدو أن لامنس لم يعمل بفهمه واستنباطه من هذا الموضع عند الجاحظ فى كتابه :

Fatima et les Fillesde Mahomet , 89 Anm:4)

(٣) حقاً صرح القرآن فى الآية ٤٠ من السورة المذكورة برفض أن يكون الرسول أبا للمؤمنين .

(٤) فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب ، فى الآية (طبع بولاق ١٢٨٩ جـ ٨ ص ١٦٢) .

(*) لا وجه لهذا البداء ، وهذه الزيادة لا تقدم ولا تؤخر ، فقد قال الله سبحانه « أينما كانوا » وهو تعميم لا يحتاج إلى توضيح ، وقال « فأينما تولوا فثم وجه الله » وغير ذلك . والذى فى مصحف ابن مسعود ليس كما ذكره المؤلف وإنما هو : إذا انتجوا ، وجلى بعد ما ذكرآنفا أن كل ذلك من قبيل التفسير الذى زاده =

الشهيد على كل شيء لا تقتصر شهادته على وقت التناجى ، بل هو حاضر قبل ذلك عند قصد الشروع فيه [١] .

وأهون من ذلك خطراً تكملة عبد الله بن مسعود للآية ٧١ من سورة هود : « وامرأته قائمة » [+ وهو قاعد] .

ويكثر الميل إلى إقحام مثل هذه الزيادات لا حيث يتجه القصد إلى استيفاء علاقة منطقية أو دينية فحسب كما فى الأمثلة المذكورة ، بل كذلك عند القصد إلى تحديد أقرب لأمر تشريعى يبدو غامض التعبير فى النص المشهور .

ففى الآية التى استدل [*] بها من يجيز نكاح المتعة ، آية ٢٤ من سورة النساء : « فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة » أقحمت [٢] فى الموضع الحاسم زيادة على هذا النحو : « فما استمتعتم به منهن [+ إلى أجل مسمى] فآتوهن أجورهن فريضة » ، تقوية لتأسيس جواز هذا النوع من عقد النكاح .

= ابن مسعود للتصريح بما هو مفهوم ضمنا من الآية فقد قال الله سبحانه : ولا أدنى من ذلك ولا أكثر ، وهذا يشمل الآحاد والعشرات الخ ، كذلك وضع « أقل » تفسيراً لكلمة : أدنى . وكذلك الشأن فى زيادة ابن مسعود : « وهو قاعد »

(١) سبب هذه الزيادة غير واضح فى صيغة النص التى ذكرها الزمخشرى فى الكشاف عند الآية المذكورة : « إذا انتجوا »

(*) إنما استدل بذلك الشيعة الامامية الذين يجيزون نكاح المتعة ، ورفض ذلك جمهور الأئمة مع تقرير أن نكاح المتعة حرم بعد تحليل ، وأن الزيادة التى ذكرها والتى نسبت إلى أبى وابن مسعود وابن عباس قد نسخت ولم يقف الأولان على ذلك ، ورجع عنها ابن عباس بعد أن تبين النسخ . وفى هذا مصداق لما ذكرنا من أن المصاحف العثمانية قد جبت كل ماعداها. والآية على نقيض ماذكره جولد زيهر نزلت فى عقد النكاح الصحيح كما يدل عليه سياقها ، وترتبت عليها أحكام فيه قررها الفقهاء ، فلا علاقة لها بنكاح المتعة المحرم .

(٢) انظر العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٢٠٢

وآية ١٩٨ من سورة البقرة ، فى سياق تعاليم الحج إلى مكة : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » ، فقصداً إلى إزالة الشك فى أن هذه الكلمات تتضمن الترخيص ، الذى تشكك فيه أفراد ، بتعاطى[1] صفقات التجارة فى أثناء القيام بعبادات الحج ، أقحمت فى بعض القراءات هذه الزيادة ـ نسبت هذه الزيادة إلى ابن عباس ـ : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم [+ فى مواسم الحج] »[*] (أى الأسواق القديمة التى كانت معتادة فى الجاهلية ،[2].

وفى آية ٢٣٨ من سورة البقرة : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » ، ساد اختلاف كبير حول : أى الصلوات الخمس ينبغى أن يفهم[3] من هذا التصوير المبهم (الصلاة الوسطى) ؛ فحاول بعض حمل ذلك على صلاة الصبح ، و بعض آخر على صلاة الظهر . و يريد العدد الراجح من قدامى المفسرين أن يفهموا من ذلك صلاة العصر ، لما ينسب من دلالة عظيمة إلى ذلك الوقت من النهار بوجه عام ، وهى نظرة تسربت[*] إلى الإسلام من محيط أجنبى[4] . وقصدا إلى حماية هذا التفسير من تعيين وقت آخر منافس له ، أقحم من يقول به توضيحهم فى نص القرآن ، فرووا عن مولاة لعائشة ـ ذكروا زيادة فى توثيق

---

(١) انظر الآية ١٠ من سورة الجمعة (وجوب ترك البيع وقت صلاة الجمعة) « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » .

(*) إنما ذلك تصريح بمفهوم السياق ولا ايهام اذ نزلت كل هذه الآيات فى الحج وما يجرى به من أعمال ، فهى زيادة تفسير وتوضيح كما سبق

(٢) الكشاف فى الآية

(٣) ربما كان معناه أيضاً : الصلاة الفضلى ؛ انظر .

Lammens Le Califat de Yazid I,57 note 1

(*) تخيل نخال ، وتعوزه قوة الاستدلال .

(٤) فى أهمية صلاة العصر فى الإسلام ، انظر :

Arch f. Religionsw IX 293 ff

الرواية أن اسمها : حميدة بنت أبي يونس ـ أنها قالت : « أوصت عائشة لنا بمتاعها ، فوجدت فى مصحف عائشة : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [+ وهى العصر] » ، كما روى أن عائشة نفسها حينما سئلت عن النص الصحيح قالت : هكذا كنا نقرؤها (*) (فى الحرف الأول) على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . ويروى بعضهم رواية ظاهرة الوضع ، وان صيغت فى قالب جدير بالوثوق ، أن حفصة ، وهى زوجة أخرى للرسول ، أمرت من يكتب لها مصحفا ، فقالت إذا بلغت هذا المكان فأعلمنى ، فلما بلغ : «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » قالت : أكتب « صلاة العصر » ، فانى سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم .ولكن آخرين ، ممن يضيفون على الأقل إلى صلاة العصر صلاة وسطى غيرها ، عارضوا هذه الرواية برواية بنص آخر لخبر حفصة ، يفيد أن حفصة أملت على مولاها ، الذى أمرته بكتابة مصحف لها : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر » . ولاستقصاء جميع الاحتمالات ، كان لابد من اتخاذ البراء بن عازب صحابى الرسول سنداً لرواية مؤداها أن النص كان يُقرأ عدة سنين على عهد الرسول : « حافظوا على الصلوات وصلاة العصر » ، ثم غير الرسول نفسه هذا التعيين ناسخا الأمر الأصلى بقراءة : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [1] » (*) .

(*) مانقل عن عائشة فهو إما أن يكون قد نسخ ، واما أن يكون من قبيل الآحاد وهو على كل حال ضعيف لايحتج به ، ولم تكن عائشة فى زمرة القراء المعتد بهم ، وكذلك ما بعده فكل ذلك من أحاديث الآحاد التى لا تثبت قرآنا .

(١) الموطأ جـ ١ ص ٢٥٤ فما بعدها ، سنن الشافعى (القاهرة ١٣١٥ طبع القبانى) ٨ ، وكل الروايات المتصلة بهذا الموضوع توجد بنصوص مختلفة فى تفسير الطبرى (الذى سنشير إليه من الآن بلفظ : طبرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢١ هـ) جـ ٢ ص ٣٢١ — ٣٣١

(*) هذا يؤيد القراءة المشهورة ويدل على أنه إذا صح غيرها فقد نسخ . وإذا كان بعض الصحابة قد تمسك بذلك فهو من الآحاد الذين لاينقض عملهم التواتر .

وقد فرض القرآن (فى آية ٨٩ من سورة المائدة) كفارة للحنث فى يمين اللغو « إطعام عشرة مساكين . . . . أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » ، وقد وقع اختلاف فى الجيل القديم : هل فرض فى النوع الأخير من الكفارة صيام ثلاثة أيام متتابعات ، أو أن الكفارة تعدّ حاصلة بصيام ثلاثة أيام غير متتابعة ؟

فمن بين مدارس الفقه ، تطلب مدرسة أبى حنيفة التتابع المتفق مع رأى كثير من ثقات المحدثين القدماء ؛ فصيام ثلاثة أيام متفرقة لايحقق الكفارة ؛ وتساهلت فى ذلك مدارس أخرى . وقد حل (*) ممثلو الرأى الأول هذه العقدة المشكلة باقحام رأيهم فى نص القرآن بزيادة موضحة ، فقرؤا : « فصيام ثلاثة أيام [متتابعات] » ، ولا تذكر النصوص المشهورة هذه الزيادة الأخيرة ؛ ولكنها نسبت إلى القارئين السابق ذكرهما ، اللذين كانا على اتصال قريب بكتابة القرآن : أبىّ وابن مسعود ، فى روايات كثيرة سردها الطبرى (حـ ٧ ص ١٨ — ١٩) .

ويقدم نوعا من اختلاف القراءات أهون مما سبق ، ذلك الاختلاف فى النصوص التى يبدو فى كل منها مرادف آخر يؤدى نفس المعنى (١) . كما إذا آثر

(*) إذا كان الحنفية قد حلوا العقدة بإقحام رأيهم فى نص القرآن كما يزعم ، فمعنى ذلك أن القراءة متأخرة وأن الحنفية هم الذين أقحموها . كيف وهو يقول إنها قراءة عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب ، وإذاً فهى متقدمة على الحنفية وعلى حكمهم . وعلى ذلك فإما أن يكون سند القراءة إلى ابن مسعود صحيحاً ، وإذاً يكون الحكم مستأنساً بها فقط ، لا على أنها قراءة صحيحة ، بل لأنها تمثل رأى ابن مسعود الذى كان من حجج الحنفية فى الفقه (ومعروف أن مدرسة الحنفية نشأت على أسس ابن مسعود) ، وإما أن يكون هذا السند غير صحيح إلى ابن مسعود ، وإذاً فقد كفينا الرد عليها ، كما أنه إذا ثبتت الزيادة عن ابن مسعود فقد كان إذاً خليقاً بأن يحرق مصحفه ، إلا أن يوجه ذلك بما ذكرنا من أن زياداته كانت تفسيراً لا قرآنا .

(١) فى مثل هذه الاختلافات ، انظر القالى : أمالى جـ ٢ ص ٨٠

أبو السرار الغنوى (*) مثلا أن يقرأ فى الآية ٤٨ من سورة البقرة بدلا من : « نفس عن نفس » مرادفه : « نسمة عن نسمة (١) » . ومثل هذا الاختلاف فى النص كان يحكم عليه قديما بروح واسعة الحرية (*) ؛ لأنه إذا كان المعنى لن يناله تغيير ، بل يزداد وضوحا فى بعض الأحيان ، فمن الجائز أن تستبدل بكل طمأنينة من كلمة غامضة أخرى أوضح منها (٢) . فالآية ٣٨ من سورة المائدة تشتمل على الحد المفروض عقابا على السرقة : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا » ، وإذاً فأى الأيدى تقطع ؟ الجواب فى القراءة المروية عن ابن مسعود : « والسارقون والسارقات (بصيغة الجمع بدل المفرد المذكور فى القراءة المشهورة) فاقطعوا أيمانهما » .

وفى النهى عن الوزن الخاسر (آية ٩ من سورة الرحمن) ورد : « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » ، فقرأ بعضهم (وقد ذكر ابن مسعود أيضا سندا لهذه القراءة) : « وأقيموا الوزن باللسان » ، بدلا من : « بالقسط » ؛ وذلك اللفظ الأخير وإن كان غير غامض أصلا ، فان اقامة لسان الميزان تقدم الدليل على أن الوزن لم ينقص (٣) .

(*) كان أبو السرار الغنوى كرؤبة وغيره من أجلاف العرب ومتأخريهم الذين لا يؤخذ لهم فى القرآن برأى ولا يعد قولهم فقهاً .

(١) الكشاف فى تفسير الآية ،

(*) بعض القدماء كان يذهب إلى حرية القراءة ويعمل بها مثل ابن مسعود وأبي وغيرهما ، ولكن قراءاتهم لم تنل القبول من إجماع المسلمين ، كما أنها جبت بالمصاحف العثمانية ، وإن بقى بعد ذلك من شذ ، وحتى الطبرى الذى اعتنق هذا المذهب لم يعمل به ؛ فقد أحصى فى كتابه فى القراءات ماروى من القراءات فحسب . كما أنه فى تفسيره رفض مالم يقرأ به الحجة ، بل فعل ذلك أيضاً فى قراءات ثبتت عند غيره ، ويبدو أنه لم تثبت عنده .

(٢) نولدكه جـ ١ ص ٥٠ (الطبعة الثانية) .

(٣) انظر : الإحياء جـ ٢ ص ٦٩

وفى آية ٩٦ من سورة مريم ، إذ يجرى الخطاب على لسان مريم : « إنى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » ، استبدل لفظ « صمتا » بلفظ « صوما » (*) . بل نسبت إلى أنس بن مالك ، موضع ثقة الرسول ، قراءة : « صوما وصمتاً [1] » .

وفى آية ٩٣ من سورة الاسراء يقول المشركون لمحمد [صلى الله عليه وسلم] «لن نؤمن لك . . . . أو يكون لك بيت من زخرف» ، وفى هذا يقول المحدث المكى مجاهد (المتوفى حوالى ١٠٢ / ١٠٤ هـ ٧١٩ / ٧٢١ م) : كنا لا ندرى ما الزخرف حتى رأينا قراءة ابن مسعود (*) : « أو يكون لك بيت من ذهب » فهو لفظ مرادف يشرحه (طبرى جـ ١٥ ص ١٠٢) .

وفى آية ٨٠ من سورة الكهف قرأ بعضهم : « فخاف ربك » بدلا من : « فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفراً » . ولما كان الحديث هنا عن الله [سبحانه] ، فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية اجتناب العبارات التى ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهيه لم تكن مقصودة دائما فى اختلاف القراءات (*) ؛ ففى قراءة النص يضطرب الموضوع الذى أسندت إليه الخشية فى شىء من الغموض ، وقد فسره فعلا أكثر المفسرين بأنه « عبد الله » المرافق لموسى . أما القراءة الأخرى فقد جاءت بصراحة لم تدع شكا فى أن المسند إليه الخوف هو الله [سبحانه] .

(*) قراءة آحاد لعبد الله بن مسعود وكذلك قراءة أنس بن مالك فلا يعتد بهما .

(١) انظر : الذهبي : تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٣٤٠

(*) وإذاً فقد كانت قراءة ابن مسعود قراءة مجهولة لايعرفها إلا قليل نادر ، وحسبك أن مجاهداً وهو من هو فى سعة الرواية والدراية لم يقف عليها إلا بعد لأى ، ثم أخذها على أنها تفسير .

(*) يرد على نفسه بنفسه . والحق أنه لا تصنع فى القراءات ، ولا قصد فيها إلى الاستجابة لداع من دواعى الهوى التى يزعمها ؛ وإنما المعول على صحة الرواية وتواترها.

وهناك اختلافات بعيدة المدى تحدثها أيضا تغييرات لفظية لا تقدم مجرد تأويل بسيط فى الدلالة ، أو توضيح لبعض المواضع المشكوك فيها ، كما فى الأمثلة الأخيرة ؛ بل تقدم مسخا تاما للقراءة المشهورة . وابن مسعود هو السند المذكور كثيرا فى مثل هذه القراءات . فهو يقرأ مثلا آيتى ٤٥ ـ ٤٦ من سورة الصافات : « يطاف عليهم بكأس من معين * صفراء لذة للشاربين » بدلا من : « بيضاء لذة للشاربين » . وفى آية ١٢٣ من نفس السورة : « وإن إلياس لمن المرسلين » ، غيّر ابن مسعود اسم النبي فقرأ : « وإن إدريس أو إدراس (*) » ، وبناءً على ذلك قرأ آية ١٣٠ : « سلام على إدريسين » بدلا من : « سلام على إلياسين » (طبرى جـ ٢٣ ص ٣١ ، ٥٦ [1]) .

وقد يحدث أن يُستبعد المعنى المفهوم من النص المشهور تماماً ، ويوضع مكانه ما هو نقيضه (*) . ويقدم مطلع سورة الروم ذكراً لإحدى العلاقات التاريخية

(*) إذا صح هذا عن ابن مسعود فنقول : أما الأول وهو وضعه : صفراء بدل بيضاء ، فليس فيه شيء من المسخ ، بل هى رواية آحاد لم يعتد بها القراء ومع ذلك فالكأس تكون بيضاء وتكون صفراء ؛ وأما الثانى فهو يكون إذاً دليلا على سوء حفظ ابن مسعود وحجة لاطراح قراءاته ، لأن سياق الموضوع يتعلق بقصة إلياس لا إدريس .

(١) انظر الاحياء جـ ١ ص ٢٧٦ . وهذا الاضطراب فى القراءة ربما كان سبباً فى افتراض أن النبيين شخص واحد عند بعض المفسرين (بخارى نشر كريل جـ ١ ص ٣٢٥) ، وأن الله رفع إدريس إلى السماء ثم أنزله باسم إلياس . ويأخذ المتصوفة بهذا الرأى ويربطونه بنظرياتهم (انظر : ابن عربى ، فصوص الحكم ، أول الفصل الثانى والعشرين) ، راجع شرح الفصوص لعبد الغنى النابلسى جـ ٢ (القاهرة ١٣٢٣) ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠

(*) لم يستطع أحد فى الماضين ولا اللاحقين إثبات تناقض فى القرآن ، وأين التناقض الذى يتسرع إلى زعمه دون روية ؟ ألا يعلم أن معنى التناقض لا يتحقق الا بتعاور شيئين متضادين على أمر واحد فى ملابسات واحدة . وهل إذا قيل ان =

المعاصرة التى يندر ورودها فى القرآن: « غُلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغْلِبون » فعلى التفسير المشهور[1] تتضمن الآية انعكاس الأثر الذى تركه فى نفس محمد [صلى الله عليه وسلم] انتصار الفرس على الروم (سنة ٦١٦م) ، وقد وصل خبره إلى أهل مكة . وقد رحب المشركون بهزيمة النصارى ؛ إذ كانوا يميلون إلى الفرس . أما محمد (صلى الله عليه وسلم) فقد ساء تأثره من هزيمة النصارى إذ كانوا على كل حال أقرب إلى عاطفته . ولكنه فى نفس الوقت عبر[*] عن ثقته بأن الدائرة ستدور قريباً على الفرس ، وسيستدير حظ الحرب وجهة أخرى .

وفى هذا يرى المسلمون دليلا على نبوة محمد [صلى الله عليه وسلم] : لأنه تنبأ بانتصار هرقل على الفرس (سنة ٦٢٥ م) وأخبر به على وجه التأكيد[2] ، ولكن الجملة التالية لم تذكر لنا حقاً مثل هذا التحديد[*] لحدث تاريخى خاص

= الروم مغلوبون للفرس وغالبون على قوم آخرين غير الفرس من العرب أو غيرهم يكون فى ذلك تناقض ؟ لقد ذكر بنفسه أن معنى غلبت الروم على الفعل المجهول هو أنهم مغلوبون للفرس وعلى الفعل المعلوم أنهم غلبوا إحدى قبائل العرب . فأين التناقض ؟

(١) انظر : M. Hartmann, der islamische Orient II 415

(*) لم يعبر من تلقاء نفسه ، وإنما هو تنزيل من حكيم حميد ، ولقد صدق الله رسوله ما وعده به .

(٢) بناء على بعض الأخبار المتصلة بهذا راهن أبو بكر مشركى مكة على تحقق هذا التنبؤ فكسب الرهان بطبيعة الحال وأنفقه فى الصدقة (انظر الترمذى ص ٢٠٧ ؛ الحريرى : درة الغواص نشر توركه ص ١٧٣ ، الإحياء جـ ٢ ص ١٢٠)

(*) بل هو تحديد مقيد ببضع سنين لا تبلغ العشر ، وشأن من يعرب عن رغبة أو أمل ألا يحدد زمناً ما قصيراً أو طويلا ، وليس من سنة التاريخ سرعة تقلب الدول على هذا الوجه من السرعة وإن حصل فى النادر . وقد غلب العرب الفرس والروم فلم يتقلب بهم الحظ وشيكا كما يزعم ، فهذا التحديد محال أن يكون إعراباً عن رغبة أو أمل يتهدد عدم تحققه مصير النبوه نفسها . وقد تحقق بعد أن غلب الفرس الروم أن دارت دورة الحظ فغلب الروم الفرس فى السنة السابعة بعد ذلك ، وهذه بضع سنين كما أخبر القرآن الحكيم . أما القراءة الثانية فإنها وإن تحقق ما أخبرت به أيضاً إلا أنها قراءة آحاد لم يأخذ بها القراء .

سيتحقق وقوعه يوماً ما ، وإنما يريد محمد [صلى الله عليه وسلم] أن يعبر بوجه عام عن أمله فى تقلب الحظ . فالروم الآن مغلوبون ، ولن يمضى وقت طويل حتى يصيروا غالبين . هذه هى سنة التاريخ المتقلبة الأطوار .

بيد أن الجميع لم يتفقوا على قراءة النص كما سبق . بل قرىء أيضاً : « غَلَبت الروم (بالبناء للفاعل) [وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم توًّا على قبائل عربية تقع على الحدود السورية] فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم [من إضافة المصدر للفاعل] سيُغْلبون (بالبناء للمفعول) فى بضع سنين » . والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخباراً بالنصر الذى أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحى بتسع سنين(1) .

ونرى أن فى القراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها تأويلين متغايرين تغايراً بعيداً . فالمنتصرون فى القراءة المشهورة هم المنهزمون فى القراءة المخالفة . والفعل المبنى للفاعل فى الأولى مبنى للمفعول فى الثانية ، وإذا فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى(*) .

ومن أنواع القراءات المختلفة لنص القرآن ، التى رأينا هنا عدداً منها ، أود أن أضع قيمة كبيرة لطائفة سبقت الإشارة إليها من قبل ، ولنا أن نتحدث عنها أكثر من ذلك لما لها من طابع أساسى .

ذلك أن عدداً من القراءات المخالفة للنص المتلقى بالقبول يجد الباعث إليه فى الخشية(*) من السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله ، تبدو غير لائقة أو

---

(1) انظر : نولدكه — شفلى جـ ١ ص ١٤٩

(*) قد علمت أن القراءة الثانية لم يعتد بها ، وأنه على فرض صحتها فليس هناك ذلك التعارض الذى يشير إليه فضلا عن التناقض الذى زعمه فيما سبق ، لاختلاف الموضوع فى كلتا القراءتين .

(*) العجب أنه قبل ذلك بقليل يقرر أن رعاية اجتناب العبارات التى ربما بدت =

غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله . وهنا أراد بعض القراء استبعاد هذا التخوف من صدور مالا يليق بتغيير يسير فى النص : على نحو طريقة « تِقون سُوفِرِيم » فى نص العهد القديم[1] ، وإن كان هناك حقاً فرق بين الطريقتين . فإن التغييرات اللفظية التى أجريت بباعث اللياقة وحسن الأدب فى النص الأصلى للعهد القديم ، قد وصلت إلى اعتماد نهائى ، على حين لم تنجح دائماً مثل هذه التغييرات فى نص القرآن للاحتفاظ بوجودها فى النص المتلقى بالقبول .

وستنير بعض الأمثلة نوع هذه التغييرات التنزيهية[2] :

النص المشهور للآية ١٨ من سورة آل عمران : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم .. » أدرك بعضهم ماتثيره[*] شهادة الله لنفسه ، لا سيما مع قرن ذكره بالملائكة وأولى العلم على أنهم شاهدون معه . فاستعانوا على علاج ذلك بالاستعاضة عن قراءة الفعل : « شهد الله » بصيغة الجمع : « شهداء الله »

= غير لائقة بمقام الألوهية لم تكن مقصودة فى اختلاف القراءات . كما أنه هنا يتخبط بين جعل هذه الرعاية عاملا فى الاختلاف ، وبين جعلها غير عامل فى ذلك ، إذ لم تحظ القراءات المترتبة على ذلك باعتماد كما حصل فى كتب اليهود . وإذاً فهذه مزية انفرد بها القرآن ودليل على أن القراءات لم تكن معرضة لدواعى الهوى ونزغات النفوس .

(١) انظر : A. Geiger, Urschrift und Uebersetsungen der Bibel (Breslau 1875): 313 ff.

2)Noeldeke, Neue Beitraege Z. Semit. Sprachwissensch.

وفى : تقون سوفريم ، انظر :

J.Z Lauterbach.Midrash and Mishnah, in Jewish Quart. Review, N.Y.(1906) VI, 34 ff.

(٢) انظر : Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Strassburg 1906) 195.

(*) أى شىء يثيره ذلك ؟ إن هو إلا خيال صبيانى لا يحيك إلا فى نفس جولدزيهر وأمثاله .

رابطين ذلك بالسياق فى الآية السابقة على أن يكون المعنى : الصابرين والصادقين ... شهداء الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة الخ .

بيد أن من أحدثوا التعديل المذكور لم يجروا مثله فى الآية ١٦٦ من سورة النساء : « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون » فتركوها دون تغيير لصعوبة التعديل بها (*) .

وفى الآيتين ١١ — ١٢ من سورة الصافات ، يندد الله [سبحانه] بعدم إيمان المشركين من أهل مكة الذين ينكرون الإيمان بالبعث ساخرين : « فاستفتهم أهم أشد خلقاً أم من خلقنا (أى من السماء والأرض والكواكب والملائكة التى عدّت قبل ذلك) إنا خلقناهم (الناس) من طين لازب * بل عجبت ويسخرون » . ويبدو أن إسناد العجب إلى ضمير المخاطب [وهو إذاً محمد صلى الله عليه وسلم] من قبيل التصحيح والتصويب (*) . والقراءة الأصلية المنسوبة إلى الكوفيين ، والتى أخذ بها أيضاً عبد الله بن مسعود ، والتى تعارضها قراءة المدنيين والبصريين المعتمدة فى أوسع الأوساط وأكثرها ، يبدو (*) : أنها « عجبتُ » بالإسناد إلى ضمير المتكلم . وفى هذا العجب المنسوب إلى الله [سبحانه] سلك المتأولون مسالك شتى . وبسهولة وجد بعضهم معنى مجازياً

(*) وهذا دليل على أنه يبنى أقواله على هواء . ولو أن القراءة الأولى كانت مبنية على ماذكره للزم أن يراعى ذلك أيضاً فى آية النساء .

(*) لا وجه لذلك فالقراءتان من السبع وكلتاهما معتمدة ، والعجب إما مسند إلى الله فهو متأول ككثير غيره فى القرآن ، أو مسند إلى محمد صلى الله عليه وسلم فى حال التكلم كما فى حال الخطاب ، انظر كتب التفسير فى الآية .

(*) لا بداء فى القرآن ، وليس هناك قراءة أصلية وأخرى ثانوية ، بل كلتا القراءتين صحيحة الرواية كما سبق . وحسبك قول الطبرى الذى نقله المؤلف تبياناً للصواب .

لذلك . وآخرون ذهبوا إلى أن المسند إليه العجب ليس هو الله ، بل محمد [صلى الله عليه وسلم] : فهو الذى يعجب ، ولـكن المتقين رأو مما لا يليق حتى مجرد إفساح المجال لامكان التصريح بوصف الله [سبحانه] بصفة العجب ؛ و بتغيير بسيط فى الحركات جعلوا من ضمير المتكلم ضمير المخاطب ، فالخطاب موجه من الله إلى محمد: بل عجبتَ و [هم] يسخرون ، أى عجبت من كفرهم الساخر .

والذى يَحْمِلُ هنا على افتراض أن صيغة المتكلم هى القراءة الأصلية ، هو بعض ملابسات اقترنت برواية هذه القراءة . فالطبرى (انظر فيما بعد ص ٦٣ ـ ٦٤) يقول (جـ ٢٣ ص ٢٦) : إنهما قراءتان مشهورتان فى قراء الأمصار ، وأن التنزيل نزل بكلتيهما ، ولم يفضل واحدة منهما على الأخرى ، فقد أمر الرسول أن يقرأ بالقراءتين كلتيهما . فإذا كان الطبرى ، وقد جرى على ألا يقبل من القراءات المخالفة إلا ما كان معناه غير مختلف ، يعطى القراءة الموهمة ما لا يليق مكاناً مساوياً للقراءة المشهورة ، مؤيداً ذلك بحجج راجحة الوزن فلا بد أن يكون لهـذه القراءة جذر عميق . وأن يكون إبعادها (*) فى وقته قد سبب بعض المصاعب .

وذاك القاضى شريح القريب العهد بالجيل الأول من المسلمين (كوفى توفى حوالى ٦٩٦ ـ ٦٩٨م عن ١٢٠ سنة فيما يروى) ، والذى يبدو أنه كان من أشد الحريصين على إذاعة القراءة الجديدة ، قد صار ، حتى بعد وفاته ، بسبب حرصه على إذاعة هذا التصحيح ، هدفا لسخرية إبراهيم النخعى الذى كان يعد أعلم علماء الدين فى وقته (هو أيضا كوفى توفى حوالى ٩٦ هـ / ٧١٤ م) . وكان شريح يقول إن الله لا يعجب من شىء ، و إنما يعجب من لا يعلم ، فيجب قراءة

(*) من ذا قال باستبعادها ؟ وإذا كان شريح أعجبته القراءة بضمير الخطاب وغيره القراءة بضمير المتكلم فلا يعدو ذلك أن يكون حرية فى اختيار قراءة من القراءتين الصحيحتين ، أى أنها حرية محدودة الدائرة لا اختيار بالهوى والباطل .

عجبت بالفتح . وفى ذلك يقول إبراهيم : إن شريحا كان يعجبه علمه ، وعبد الله أعلم ؛ يريد عبد الله بن مسعود ، وكان يقرأ بالضم [(١)] .

وفى آيتى ٢-٣ من سورة العنكبوت : « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون *ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » ، تشتمل هذه الكلمات ـ فى نظر الفهم البسيط ـ على افتراض أن الله سيعلم ذلك أولا بعد امتحان ، كأنما لم يعلمه دون ذلك ، وكأنما ليس هو الذى قدره وقضاه . و يبدو أن قراءة منسو بة إلى علىّ والزهرى قُصد بها [(*)] إلى رفع هذه الشبهة . وهـذه القراءة تجعل من : « فليعْلمن » بتغيير فى حركاتهـا : « فليُعْلِمنّ » بمعنى فليُعَرِّفَنّ الله الناس بهم ، أو بمعنى فليسمنَّهم الله بعلامة يعوفون بها ؛ فعلامة [(*)] الصادقين سواد العيون أو كحلها ، وعلامة الكاذبين زرقة العيون . وتعد زرقة العيون عند العرب علامة على خبث الطوية ، وتعـد

---

(١) الكشاف فى الآية ، ج ٢ ص ٢٦١

(*) هى قراءة آحاد لايعتـد بها فى القراءات المتواترة ولا الشاذة ، أى لا فى السبع ولا الأربع عشرة ، ولم يخطر ببال أحد تغيير قراءة بقصـد اختيارى ، فهو تقول على على والزهرى بالباطل وهما أجل من أن يفعلا ذلك بهذا القصد ، بل إذا صح ذلك عنهما فلا بد أنهما روواياه ولم يوكل القرآن لعلى ولا لغير على . على أن هناك آيات كثيرة تخبر بتحقق علم الله فى المستقبل ،فهل فعل على والزهرى هذا مثلا فى الآية : « أم حسبتم أن تدخلوا الجنـــة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين » ونحوها ؟ كلا بل الحق أنه لا شبهة فى ذلك أصلا ، وقد فسر العلماء هذا العلم بأنه تعلق علم الله بالمعلوم فى واقع الأمر ، وهذا غير العلم بحصوله قبل أن يقع ، كما فسر بوجوه أخرى .

(*) هذه تأويلات يتمحك بها بعض المتكاثرين من المفسرين لإظهار سعة علمهم ويحاولون بها تدريب الذهن فى تخريج قراءة أو أخرى ، وكثيراً مايولع المؤلف بالاقتداء بهؤلاء فى التكاثر والخروج لإظهار سعة اطلاعه .

قبيحة يتشاءم بها [١] ، وينسب إليها أحيانا قوة سحرية ضارة [٢] .

وفى الآية ١١٢ من سورة المائدة ، يسأل الحواريون بعد أن آمنوا بالله و بعيسى : « يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ومثل هذا السؤال لا يمكن أن يكون صدر على لسان الحواريين [*] . لهذا قرأ

---

(١) انظر : ZDMG LIV 441 (عبد الرحمن بن حسان) ، ابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ٢٧٢ . وفى يوم القيامة يقوم العصاة زرق العيون (انظر الآية ١٠٢ من سورة طه) ، قال الشافعى : إذا رأيت كوسجا (خفيف شعر اللحية) فاحذره (فانه ماكر) ، انظر : Talm.b. Sanhedrin 100b. zu Zaldekan
وهناك فهرست مطول عن كتب الساميين وغيرهم فى هذا الموضوع بالمجلة المجرية :
Ethnographia XXIX [1918] 140
ويقول ابن السبكى فى الطبقات : لم أجد خيراً فى أزرق العين (ج ١ ص ٢٥٨) . وفى مرثية للشماخ فى عمر ، وصف قاتله بأنه كان أزرق العين (حماسة ٤٨٨ بيت ٤) ومن هنا كانت زرقة العين كثيراً من ألقاب السخرية . ويطبق الشيعة ذلك على عمر (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) . ويسمى أصحاب بختيار البويهى منافسه عضد الدولة : زريق الشارب ، وفى التصغير أيضاً قصد التحقير (ياقوت نشر مارجليوث ج ٥ ص ٣٥٥) . وفى نظرة صوفية إلى الأمور الدنيوية مثلت الدنيا بعجوز شوها زرقاء عمشاء (الإحياء ج ٣ ص ١٩٩) . كذلك : ابن الزرقاء ، من أوصاف السخرية (انظر مثلا ابن سعد ج ٧ ق ١ ص ٦٨) . وأعداء الأمويين يسمون خلماءهم : بنى الزرقاء (ترمذى ج ٢ ص ٣٥) . بيد أن لقب : الأزرق كثير كثرة فائقة دون قصد إلى الذم . وذكر الدميرى دواء لتغيير زرقة العين عند الأطفال (حيوان ج ١ ص ٤٩ مادة إنسان) وانظر :

Lammens, Le Califat de Yazid 39 (M.F.O. IV 271).
Vollers, Centenario Amari 91;
Rescher, Der Islam IX 30.

(٢) الكاهنة زرقاء اليمامة — دم حيض من عذراء زرقاء العين يوضع فى دواء يبطل السحر ، انظر : الأغانى ج ٢ ص ٣٧ ، ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٢٨٢

(*) كيف لا يمكن ذلك ؟ ألم يذهب الحواريون كل مذهب فى مطالبة عيسى =

بعضهم مع اقتسار للتركيب : « هل تستطيع ربَّك » بمعنى هل تستطيع سؤال ربك ، أى أن تجعله يفعل ذلك بناءً على سؤالك إياه [(١)] .

وقد دعت إلى مثل هذه الحيطة أيضا قراءة للآية ١١٢ من سورة الانبياء : « قال رب احكم بالحق » ، فلم يرتض أحد ثقات القراء [(٢)] ـ ويبدو أن تصحيحه لم يجد قبولا ـ أن يطلب محمد [صلى الله عليه وسلم] إلى الله أن يحكم بالحق ، كأنما فى الامكان أن يحكم بغير ذلك ، فاراد رفع هذه الشبهة بتحويل الصيغة ، بوساطة تغيير حركاتها مع الاحتفاظ بمحصولها الصوتى ، من صيغة الدعاء إلى صيغة التفضيل [(*)] ، وبهذا ينتقل الكلام من الإنشاء إلى الإخبار : « ربى أحْكَمُ بالحق » أى ربى أعظم حكما بالحق من كل حاكم ، ولن يحيك من ذلك شيء بالنفس .

والآية ١٠٦ من سورة البقرة : « ما نَنْسَخْ من آية أو نُنْسِها نأت بخير منها

= بالدليل على صدق رسالته ؟ وهذا شأن كل عاقل يريد الاطمئنان إلى صحة مايلقى إليه من أخبار . وهل يفترض أحد أن الحواريين كانوا من الغفلة بحيث يؤمنون بنبي لمجرد أن يخبرهم بنبوته ؟ لقد سأل أصحاب موسى نبيهم أكبر من ذلك فقالوا له: « أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة »

(١) كشاف فى الآية جـ ٢ ص ١٧٤

(٢) ذكر الطبرى (جـ ١٧ ص ٧٦) أنه الضحاك بن مزاحم (المتوفى ١٠٥ هـ = ٧٢٠ م) وانظر البيضاوى جـ ١ ص ٦٢٦ ولم يسمه .

(*) هى قراءة آحاد لابن عباس ، ومن قرأ بها بعده اعتمد عليه ، والضحاك ليس من ثقات القراء كما زعم ، وإنما اشتهر بالتفسير . ولم تعتمد هذه القراءة فى السبع ولا الأربع عشرة ، فهى لم تبلغ حتى مبلغ القراءة الشاذة . وهذا البداء لا وجه لها هنا ولا فى قراءة ما من قراءات القرآن ، فقد علمت أن أساس ذلك هو الرواية والنقل . ولا لبس فى معنى القراءة المعتمدة ، فمعناها أن المسلمين يطلبون التعجيل فى الدنيا بعذاب الكافرين والتشديد عليهم بالعدل ، فالمراد هو طلب التعجيل والتشديد ، وقد تم للمسلمين ذلك يوم بدر وما بعده .

أو مثلها » ، تفيد أن الله [سبحانه] يريد أن يسلط النسيان على ما أوحى به . وهذا تراءى لبعض العلماء (*) ، من وجهة النظر إلى عدم تغير الارادة الإلهية ، تعبيرا أبعد عن اللياقة من نسخ الاحكام الإلهية عملا ، مع عدم محوها من الذكر والتلاوة ، حيث تبقى فى النص على أنها كلام الله .

وقد دعت هذه الشبهة إلى القراءات التالية :

« تنساها » أنت يا محمد ،

« ننسأها » أى نرجئها ونؤخرها دون أن نرفعها بالكلية . وبذلك قرأ كثير من الصحابة والتابعين ، وعنهم كثير من قراء الكوفه والبصرة . واتخذ كثير من المفسرين هذه القراءة أساسا لتفسيرهم .

وقرأ سعيد بن المسيب (المتوفى سنة ٩٤ هـ = ٧١٢ م) المشهور بورعه : « ننساها » باسناد النسيان إلى الله [سبحانه] (*) . وبديهى أن سعد بن أبى وقاص غضب حين بلغه ذلك عنه فقال : « إن القرآن لم ينزل على المسيب ولا على

(*) فى هذا الأسلوب من التقرير تمويه ظاهر ، فإنه يطلق هذا التحديد وهو قوله : بعض العلماء ، إطلاقا غير علمى ، كما فعل ذلك من قبل فى قوله : بعض ثقات القراء (وأراد الضحاك بن مزاحم كما فى التعليق) ، وهو يريد ببعض العلماء من قرأ بذلك من الصحابة أو التابعين ، وهؤلاء كانوا عربا حديثى العهد بالفطرة فكانوا بحكم ذلك بعيدين عن التعمق والتفلسف وغوص الفكرة ، جديرين إذا ألقى إليهم كلام الله أن يفهموه على الوجه الصحيح ، وقد أنزل بلسان عربى مبين ، وجرى على نمط الكلام العربى فى إبلاغ القصد بمختلف الأساليب من التصريح والتلميح .

(*) هذا محمل غير ماقصد إليه سعيد بن المسيب ، بل قصد تخفيف الهمزة ، والأصل : ننسأها ، أى نؤخرها خفف الهمزة ، وليس فى ذلك شىء من النسيان ، وإنكار سعد بن أبى وقاص لأن هذه القراءة لم تصح عنده ، وإلا فقد قرأ ابن كثير وأبو عمرو من السبعة : ننسأها بالهمز وفتح النون أى نؤخرها ، وإن لم يخففا الهمزة .

آل المسيب (*) (طبرى جـ ١ ص ٣٥٩ ـ ٦٠)

وفى الآية ١٠٦ من سورة المائدة ، يدور الحديث حول الوصية شفاها . فاذا حصل أدنى شك فى صدق الشاهدين : « فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذاً لمن الآثمين » . وكأنما بدا (*) لعامر الشعبى (المتوفى ١٠٣ هـ = ٧٢١ م) أن ايقاع الكتمان على مفعوله الذى هو : « شهادة الله » غير لائق ، إذ كان ذلك ربما أفاد أن من الممكن كتمان شىء شهيده الله نفسه . فتخلص من ذلك ، هو أو الثقات الذين ربما اعتمد عليهم (انظر كتب التفسير ، على الأخص الطبرى جـ ٧ ص ٦٧) بتنوين لفظ :«شهادة» على حذف الاضافة ، ومد همزة « ألله » على ابتداء جملة جديدة : « ولا نكتم شهادة آلله إنا إذاً لمن الآثمين » ، أى والله ، فالاستفهام عوض عن القسم .

ويتبين مدى مادعا إليه الخوف والتقوى من مثل هذه التصويبات التنزيهية فيما جرى على الآية ١٣٧ من سورة البقرة ، حيث قيل عن اليهود : « فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » ، فقد غلبت على نفوس الأتقياء المتخوفين شبهة ، لا أساس لها أصلا عند الامعان اللغوى ، هى أن منطوق اللفظ يضع على ذلك إلى جانب الله [سبحانه] مِثْلاً يدعى اليهود أنهم يؤمنون به . وهم يبعدون الشبهة التى تخامرهم بتغيير مستأصل ، فيحذفون من النص لفظ : «مثل» الذى أثار هذه الشبهة ، ويقرؤن : « فإن آمنوا بما آمنتم به » .

(*) حسبك هذا دليلا على أن القوم لم يكونوا يعبأون بقراءة إلا إذا كانت ثابتة بالنقل والرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن القرآن إنما نزل عليه ولم ينزل على المسيب ولا على آل المسيب ولا على أحد كائناً من كان من العلماء أو الصحابة خلاف الرسول ، فلا مجال للهوى أو القصد .

(*) ليس للشعبى ولا غيره أن يبدو له فى القرآن ، وليس هناك إبهام بل المراد من شهادة الله الشهادة التى أمر الله بها كما يجب . وإذا قرأ الشعبى قراءة فلا بد أنها ثبتت عنده وقد كان قارئاً . بيد أن هذه القراءة لم تعتمد فى السبع ولا الأربع عشرة فهى لم تبلغ مبلغ الشذوذ .

وقد دعا أيضا إلى مثل هذه التصويبات القصد إلى تعظيم مناقب الرسول ومن قبله من الرسل ، إذا تراءى لمن يبالغون فى التزمت والخوف من علماء القرآن أن القراءة المتلقاة بالقبول قد تمس هذه المناقب أدنى مساس .

ففى الآية ١٦١ من سورة آل عمران : « وما كان لنبي أن يَغُلَّ »، وردت فى التفسير المأثور لتوضيح هذا التحذير أحوال يؤخذ منها أن بعضهم شك فى أن النبى [صلى الله عليه وسلم] عمل عملا لم يخل من المؤاخذة تماما فى بعض أمور تافهة ، فيقال إنه بعد معركة بدر لم يجعل قطيفة حمراء ضمن الغنائم التى قسمها ؛ ومرة أخرى ، حينما ابتعدت عن سواد الجيش طلائع وجهها لاستطلاع العدو ، قسم ما غنمه من سرية معادية التقى بها على من حضر معه من المقاتلة فحسب ، مهملا الطلائع الذين تغيبوا بأمر منه .

وإذاً فربما بدا غير لائق فى نظر بعض المؤمنين أن يُفْسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] عملا غير صالح ، ولو على وجه السلب . وقد أزال هذا الاشكال كثيرون (عند الطبرى ج ٤ ص ٩٧ ، القسم الأعظم من قراء المدينة والكوفة ، وعند غيره من المفسرين أفراد فقط ولكنهم على كل حال من كبار القراء) بقراءة الفعل مبنيا للمجهول : « وما كان لنبي أن يُغَلَّ » . وبهذا حُذفت من أول الأمر الريبة ، أو الافتراض غير اللائق ، بامكان أن يأتى الرسول غير الحق (*).

(*) جرى المؤلف شوطا عجيباً فى مضمار الخيال ، والحق أن الاتهام حصل فعلا من بعض المسلمين للنبى صلى الله عليه وسلم وإن كان ذلك فى سريرة نفوسهم ، ونزلت الآية فى ذلك رداً عليهم وتعليما للمؤمنين إذ كانوا حديثى عهد بالإسلام . بل فى هذا ، وفى أن القراءة بالفعل المبنى للمعلوم هى القراءة المشهورة حجة على أن الإسلام لا يدارى ولا يوارى ، ولو دار ذلك بخلد أحد من المسلمين لما اعتمدت هذه القراءة بل لاستئصلت من المصحف ، ولكنها كلام الله الذى قرأ به الحجة فلا تغيير فيه ولا ت

وكان لابد أن تسبب للمفسرين حيرة كبيرة آية ١١٠ من سورة يوسف : « حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فَنُجِّى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين » .

والمعضلة هنا فى الكلمات : « وظنوا أنهم قد كذبوا » بالبناء للمعلوم ، أى صدر عنهم الكذب ، إذ لا شك أن هذه هى القراءة الأصلية (*) والجملتان : حتى إذا استيئس الرسل ، و : قد كذبوا ، أسند الفعل فيهما إلى فاعل واحد : الرسل . فقد أنذروا الكافرين بالوعيد فلم يتحقق ، فاستيأسوا من ذلك ، وظنوا أن ما أنذروا به ليس حقا . ولكن أخيرا جاء من عند الله ما يكشف كل شك : عقاب المجرمين ونجاة الصادقين ، وتمت النصفة للانبياء . وهنا يردّ محمد [صلى الله عليه وسلم] ، متخذاً من حالة الأنبياء السابقين مثلا ، على استهزاء المشركين ببلاغه عن اقتراب الساعة وحساب الآخرة وكلاهما لما يقع بعد .

بيد أن كون الأنبياء قد ظنوا أنهم كَذَبُو أى صدر عنهم الكذب ، أمر لا يستطيع مؤمن صادق الإيمان أن يتحمله ويتقبله ، فبدا من الأهمية بمكان إيجاد حل لهذا الإشكال ، وجعلت الرواية زوج الرسول عائشة نفسها تتدخل فى الأمر ، وكان لابد أن يسمح إصلاح النص بطائفة من الاحتمالات (طبرى ج ١٣ ص ٤٧ ـ ٥٢) أذكرها هنا بعضها فحسب . فقد قرأ بعضهم بدلاً من : كَذَبُوا بالبناء للمعلوم ، كُذِبُوا ، أو : كُذِّبُوا ، بالتخفيف والتشديد على البناء للمجهول (وقد صارت

= تبديل وقراءة المعلوم هى قراءة ابن كثير وأبى عمرو وعاصم من السبعة ووافقهم ابن محيصن واليزيدى ، وقرأ الباقون بضم الياء وفتح الغين على المجهول ، ومعناها متردد بين المعنى الأول نفسه ، وهذا أيضاً مما يرد على المؤلف ، وبين النهى عن أن تخون أحد النبى .

(*) انظر تعليقنا (ص ١٣) على تخبط المؤلف وادعائه ماليس له من افتراض قراءة أصلية وأخرى فرعية .

القراءة بالتخفيف على البناء للمجهول هى القراءة المشهورة فيما بعد)، أى أن المشركين كذبوا الأنبياء ، أى رموهم بالكذب . ولكن على ذلك تكون كلمة « ظنوا » فى غير محلها ، ولهذا عالجوا ذلك بتأويل معنى الظن ، فهو قد يدل عند الضرورة على معنى « العلم » أيضاً .

وآخرون يبقون القراءة المعترض عليها دون تغيير ، ولكنهم يلجئون إلى التصرف النحوى مفترضين أن الفاعل المسند إليه الظن هم المشركون ، أى وظن المشركون أن الرسل قد صدر عنهم الكذب . كما ذهب بعض إلى العكس : وظن الرسل أن المشركين قد صدر عنهم الكذب .

وهذا الجهد الذى بُذل لإنقاذ قراءة كَذَبُوا ، من وجهة نظر التفسير ، دليل على أنها هى القراءة[1] الأصلية (*) .

ويدل على ذلك أيضاً استصحاب قصص أخرى أحاطت بالجدل حول هذا النص ، فقد سأل فتى من قريش سعيد بن جبير : كيف تقرأ هذا الحرف فإنى إذا أتيت عليه تمنيت ألا أقرأ هذه السورة . وفى رواية أخرى ذُكر فيها أن السائل هو مسلم بن يسار ، قال : آية بلغت منى كل مبلغ . فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا ، فلما أجابه سعيد بأن الفاعل فى الجملة الثانية هو المشركون ، وثب مسلم فعانق سعيداً وقال : عافاك الله كما سررتنى الآن .

وفى الآية ١٢ من سورة يوسف ، يقول إخوة يوسف ــ وقد أرادوا به شراً ــ لأبيهم : « أرسله معنا غداً يرتع ويلعب » . وقد رويت أكثر القراءات اختلافاً فى كلمة « يرتع » (هل هى من رتع أو من رعى ، فتختلف القراءات فى

---

(١) احتفظ النص عند الزمخشرى بهذه القراءة .

(*) عرفت أنه لا وجه لادعاء قراءة أصلية أو غير أصلية . وقد جهل المؤلف غرض النص الحاصل على جميع القراءات ، وهو المبالغة فى تصوير حالة اليأس عند الأنبياء عليهم السلام من الاستجابة إلى دعوتهم .

دائرة هذا الاختلاف فى الصيغة الاشتقاقية) . وتهمنا هنا الكلمة الثانية : « ويلعب » ، وهى أكثر القراءات ألفة لدى القراء ، ولكن القراءة الأساسية فى نص الزمخشرى والبيضاوى « ونلعب » ، على حين ذكرت القراءة بإسناد الفعل إلى ضمير الغائب على أنها قراءة أخرى . وفى الواقع أن القراءة الأولى [ونلعب، بالإسناد إلى ضمير المتكلم ، وهى الأولى عند الزمخشرى والبيضاوى] هى القراءة الأصلية ، فقد جاء فى الآية ١٧ حيث أخبر إخوة يوسف أباهم بوفاة يوسف : « إنا ذهبنا نستبق » ، فهنا يصح فقط أن يكون الفعل مسنداً إلى جمع المتكلم . بيد أن هناك سبباً وجيهاً فى اطراح هذه القراءة . فإن الطبرى الذى ذكر فى تفسيره أنها (قراءة نلعب) هى قراءة بعض البصريين خلافاً للكوفيين ، وأنها أيضاً قراءة أبى عمرو ، احتفظ لنا فى نفس الوقت بهذا الخبر المدرسى : قيل لأبى عمرو : كيف يقولون نلعب وهم أنبياء ؟ قال : لم يكونوا يومئذ أنبياء .

فاطراح القراءة البصرية ، التى جعلها ثقات ذوو مكانة فى علوم القرآن (كالزمخشرى وغيره) أساساً لتفسيرهم ، صدر إذاً عن باعث التعظيم لأولاد الأنبياء الذين قدر لهم أن يصيروا أنبياء [1] ، واللعب الذى تظاهروا بأنهم يريدون مزاولته لا يتفق مع ما قدر لهم من رفيع المقام . ولا يمكن أن يُظَنَّ بالقرآن نسبة هذا الميل إليهم . ولم يلق من قال بهذا التصويب بالا لما جاء فى الآية ١٧ [*] .

---

(١) اختلف العلماء الإسلاميون فى نبوتهم (وقد اختلف فى استنبائهم ، كشاف فى الآية ٩٨ من سورة يوسف) . وألف السيوطى رسالة فى ذلك (انظر بروكلمان ج ٢ ص ١٤٦ رقم ٢٠). وفى حديث ضعيف أن يعقوب دعا ربه أن يعفو عن أبنائه فأمنوا على دعائه فأوحى الله إلى يعقوب : قد عفوت عنهم وجعلتهم أنبياء (إحياء ج ١ ص ٢٨٥) وقد ذكرت أسباب كثيرة لطلب العفو عنهم . وقد عدوا لهم فى سورة يوسف آية ٨—٢٠ أكثر من أربعين معصية (إحياء ج ٤ ص ٣٣٠) .

(*) هذا دليل على بطلان نظريته . فلو كان المقصود هو التصويب لا ترجيح =

كذلك يروى أن تصويباً للنص أنقذ لواحد من أبناء يعقوب سمعته المهددة . ففي الآية ٨١ من سورة يوسف ، قال إخوة يوسف لأبيهم ، بعد أن وجد يوسف السقاية التي وضعها — عن تدبير مقصود — في رحل أخيه بنيامين : « إن ابنك سَرَقَ » ، وعلى هذا يكون في ذلك إقرار بخطيئة بنيامين ، وقد محت هذه الخشونة قراءةُ الكسائي : « سُرِّقَ » أي نُسب إلى السرقة ، وبهذه القراءة قرأ أبو الخطاب الجراح في إحدى ليالي رمضان إذ كان يؤم الخليفة المستنصر في الصلاة ، وقد عبر الخليفة الذي كان يهتم للمسائل الدينية بعد الصلاة عن إعجابه بقراءته إذ قال : « إن هذه القراءة فيها تنزيه [1] أولاد الأنبياء عن الكذب » [*] .

وأود في هذا السياق أن أشير إلى أن مثل هذه الاحتياطات الدينية قد دعت أيضاً في بعض الأحيان إلى إجراء تصويبات في الحديث [2] ، وإن كانت نصوصه من أول الأمر أكثر اضطراباً من نص القرآن . وسنختار عن قصد مثالاً يبدو تافهاً لنبين إلى أي مدى من الدقة تذهب الشكوك العقدية عند علماء الدين . روى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] كان إذا جاءه سائل قال لمن حضر من أصحابه : « اشفعوه فلتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه مايشاء » أي أن ماسأجيب

= الرواية لروعي ذلك . ولم ير أحد غضاضة في نسبة اللعب إلى أولاد الأنبياء لاسيما قبل أن يكونوا أنبياء . بل لقد كان المهم في أن يرسل أبو يوسف ابنه هو أن يرتع ويلعب .

(١) انظر السيوطي : تاريخ الخلفاء (القاهرة ١٣٠٥ هـ) ص ١٧٢ ، رواية عن السلفي الذي أخبره أبو الخطاب نفسه بهذه القصة .

(*) ليس في ذلك شيء من الكذب فهم قد صرحوا بأن حكمهم على ماراوه لأن الصواع استخرج من وعائه ، وقد خفف ذلك بقولهم : ما كنا للغيب حافظين ، فهم لم يشهدوا إلا بقدر مارأوه وعلموه في ظاهر الأمر ، ولم يعلموا الأمر الخفي وهو أن الصواع دس في رحله .

(٢) تجد بعض الأمثلة لذلك في كتاب : العقيدة والشريعة في الإسلام ص٩٧ فما بعدها

به السائل بعد شفاعتكم ليس من عندى ، ولكنه يوافق ماقضى به الله [١] . فلفظ : وليقض الله . . . . يبدو أنه غير لائق فى حق الله (عند أهل السنة لاالمعتزلة) [٢] لأنه يقتضى الوجوب ولا يجب على الله شىء . وقد جاءت رواية أخرى أزالت هذا الإشكال إذ غيرت فعل الوجوب إلى الوقوع : « ويقضى الله » [٣] ، وبهذا أبعد عن البال إيجاب شىء على الله [سبحانه] [*] .

حقا ورد هنا وهناك ما يدل على الاتجاه الأقرب إلى الاعتدال ؛ نحو رفض التغييرات التنزيهية التى يبدو عدم أهميتها. وقد نسب مثال من هذا الرفض إلى عبدالله ابن مسعود بالذات ، وهو فيما عدا ذلك شديد الاعتزاز بحرية التفكير [٤] . وذلك فى الآية ١١٩ من سورة التوبة ، حيث يرد منطوق النص المشهور : « واتقوا الله وكونوا مع الصادقين » فعبارة الحث على الصدق هنا يبدو أنها لم تكن حاسمة على وجه كاف عند بعض الأتقياء ، فقد يكون الرجل مع الصادقين ولا يكون منهم . لذلك آثروا قراءة : « وكونوا من الصادقين » . وفى هذا روى عن ابن مسعود أنه قال : « لايصلح الكذب فى جد ولا هزل ، ولا أن يعد أحدكم صبيه (حبيبه)

---

(١) البخارى : باب الأدب رقم ٣٦

(٢) انظر : Vorlesungen 104

(٣) انظر : القسطلانى ﺟ ٩ ص ٣٢ ، وساقه الغزالى فى الإحياء ﺟ ٢ ص ١٨٧ بهذا النص أيضاً .

(*) لا إشكال فى ذلك أصلا ، فإن اللام تفيد مجرد الطلب ، وهو قد يكون أمراً أو دعاء أو التماساً ، وقد ورد فى القرآن : ليقض علينا ربك ، من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا ، الخ .

(٤) لسنا بحاجة إلى تكرار أن مثل هذه الشخصيات ليست مقصودة لذاتها ، بل ما ينسب إليها إنما يمثل اتجاهات الأجيال الإسلامية السابقة ، مهما كانت أسماء من نسبت إليهم .

ثم لاينجزه اقرءوا — إن شئتم — : « وكونوا مع الصادقين » ، فهل فيها من رخصة»[١] (*) .

* * *

والقراءات المختلفة للنص القرآنى تظهر أحياناً مقترنة بتوجيه لامواربة فيه ، يذكر أن النص المتلقى بالقبول يعتمد على إهمال الناسخ ، وأن القراءة المخالفة المقترحة تقصد إلى إقامة النص الأصلى الذى أفسده سهو النُّسَّاخ . وفى المواضع التى تبدو فيها مفارقات نحوية ، اجترأ بعضهم على دعوى أن مابقى من ذلك فى نص الكتاب المنزل المعترف به يجب النظر إليه على أنه خطأ كتابى وقع فيه ناسخ غير يقظ . وفى وقت متأخر فقط ، اجتهد الذكاء وحدة الذهن فى قواعد العربية بكل وسائل الفطنة لتسويغ صحة المواضع المشار إليها من جهة العربية [٢] . ولا يتخلف النحاة البصريون والكوفيون فى حدة الذهن والبصر بعلاج المشاكل عن بنى وطنهم من الفقهاء . أما المدرسة القديمة فلم تحاول ذلك ، بل آثرت فى صدق وأمانة أن تبقى نص الوحى على مايعتوره من مآخذ ، فقد روى عن الزبير بن العوام أنه سأل أبان بن عثمان بن عفان عن الآية ١٦٢ من سورة النساء « لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة » حيث لا يطابق المعطوف : والمقيمين ، ماعطف عليه . فأجابه أبان بأن هذا من خطأ الكاتب ، وشرح له كيف تأتى هذا الخطأ . كما روى أيضاً عن عروة بن الزبير أنه سأل عن نفس هذا الموضع خالته عائشة ؛ فروى أنها

---

(١) انظر الكشاف فى الآية

(*) وإذاً فلا عبرة بهذه الأفكار ، فهذا تمسك من ابن مسعود بالرواية .

(٢) كما جاء فى الآية ٦٣ من سورة طه : « إن هذان لساحران » ، انظر : المقرى جـ ٢ ص ٥٢١

أجابته : « يابن أختى : هـذا من عمل الـكتّاب أخطأوا فى الـكتاب[*] » (طبرى ج ٦ ص ١٦) .

وحصل العمل بنفس هذه الوجهة من النظر فى مشكلات نحوية أخرى[١] . وأجيز هذ الاحتمال دون تهيب ولا تردد ، وروى هذا الجواز ـ كما قرىء فى الآية ٢٧ من سورة النور : « تستأذنوا » بدلاً من « تستأنسوا » ـ عن سعيد بن جبير بأعلى سند دون نـكير إلى ابن عباس : « إن قراءة معينة من القراءات المتلقاة بالقبول ترجع إلى غفلة النساخ » (وَهَم ، سَقَط ، خطأ من الـكتاب ـ طبرى ج ١٨ ص ٧٧) . و بديهى أن الرواية عن : أبان ، وعائشة وابن عباس وغيرهم من كبار الثقات فى أقدم الجماعات الإسلامية ، غير تاريخية تماماً . بيد أنها تنتمى على كل حال إلى عَهد التفسير القديم ؛ وهى تفيد على الأقل أنهم كانوا يظنون إمكان جعل الحـكم الاختيارى على قالب النص فى الـكتاب المقدس شرعياً معتمداً بوساطة أسانيد قديمة لاغبار عليها و إن كانت مخترعة[٢] .

(*) يدعى المؤلف بعد أسطر قليلة أن الرواية عن أبان وعائشة وابن عباس وغيرهم غير تاريخية تماماً ، وإذاً فكيف يبنى على أقوالهم أحكاماً تخالف ما أجمع عليه ، وثبتت صحته نحوياً ولغويا ؟

(١) انظر : نولدكه ج ١ ص ٢٣٧

(٢) انظر الطبرى ج ١٧ ص ٢٤ بمناسبة الواقعة التى ذكرها نولدكه .

فيما نظرناه حتى الآن من النشاط فى إقامة النص ، تتمثل المرحلة البدائية فى تفسير القرآن .

ويمكننا أن نستخلص من التجارب فى هذه المرحلة أنه ، فيما يتعلق باقامة النص المقدس فى الاسلام الأول ، كانت تسود حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية،[1] كأنما كان سواءً لدى الناس أن يرووا النص على وجه لايتفق بالكلية مع صورته الأصلية [2] . (*)

وربما مثّل ذروة هذه الظاهرة ذلك الخبر الذى يفيد أن الخليفة عثمان نفسه قرأ القرآن أحيانا على وجه يختلف عن النص فى الكتابة المأثورة التى رتّب عملها ثم اعتمدها (*) .

ففى الآية ١٠٤ من سورة آل عمران : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، أضاف عثمان زيادة لم تؤخذ فى النص العثمانى ، « + ويستعينون الله على ما أصابهم » (طبرى ج ٤

(١) وعلى خلاف ذلك بنى نص أورده القسطلانى فى فضائل القرآن باب ٣ : « إن أصحاب القراءات المختلفين فى قراءة عثمان يكفر بعضهم بعضا » .

(٢) انظر نولدكه :

Neue Beitraege Z. semit. Sprachwissenschaft 3 unten.

(*) نعم استباح هذه الحرية لنفسه بعض أفراد فقط وأنكر ذلك عليهم عامة المسلمين ، كما لاحظ المؤلف نفسه ذلك فى التعليق رقم ١

(*) هذا الخبر غير صحيح وهو من أخبار الآحاد التى لايعتد بها حتى لو نسبت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، كيف وقد ثبت أن عثمان أحرق كل مصحف يخالف مصحفه ، وثبت أنه قتل وهو يقرأ فى مصحف مكتوب من مصاحفه ؟ ولاحظ ذلك أيضاً فى أقوال المؤلف اللاحقة .

ص ٢٤) . كذلك العضو الأساسى الذى قام بتنفيذ الكتابة العثمانية يواجهنا مثلا لقراءات تختلف عن النص الذى أثبته [١] بأمر الخليفة [*]. وقد قرر الخليفة عمر : « أن القرآن صواب كله ، وفى رواية : كاف شاف ، مالم تجعل آية رحمة عذابا وآية عذاب رحمة » (طبرى جـ ١ ص ١٠) أى ما دام لم يحصل اختلاف أساسى فى معنى الألفاظ . فالمعوّل إذاً فى المرتبة الأولى على المعنى الذى يستبطنه النص ، لا على الاحتفاظ المتناهى فى الدقة بقراءة معينة [*]. وهو رأى انتهى ــ فيما يتعلق بتلاوة القرآن فى مراسيم العبادة ــ إلى القول بجواز [٢] قراءة النص المطابق للمعنى و إن لم يطابق حرفية اللفظ (القراءة بالمعنى [٣]) ، مع الرجوع فى ذلك إلى رواية بعض الصحابة . وليس هناك ما هو أوقع فى النظر دلالة على مدى ما ذهبت إليه هذه التسوية ، من تطبيقها على نص عظيم الأهمية فى مراسيم العبادة مثل سورة الفاتحة ، المعترف طبعا بمكانتها فى العبادة الدينية منذ عهد جد مبكر . فهنا قرأ عبد الله (بن مسعود فيما يظهر) بدل : « اهدنا الصراط المستقيم » مغيرا اللفظ

---

(١) الكشاف فى الآية ٢٢ من سورة يونس : هو الذى ينشركم ، بدلا من : « هو الذى يسيركم » .

(*) لم تصح هذه الرواية عند القراء بل هى رواية آحاد فهى من القراءات الشاذة . وما روى عن عمر كذلك من روايات الآحاد .

(*) لو صح ماذكره لما كانت هناك ضرورة ولا داع إلى إحراق ماعدا المصاحف العثمانية المجمع عليها .

(٢) انظر السيوطى فى الإتقان (النوع الثانى والعشرون : النوع الخامس من القراءات) وهو ينكر بشدة جواز ذلك .

(٣) كما فى رواية الحديث ، انظر : Muhammad · Studien 102 وبهذه المناسبة نضيف إلى ماجمعناه هناك من المواد ماورد فى المواضع التالية : ابن سعد جـ ٥ ص ٣٥٣ س ٢٣ ، جـ ٦ ص ١٩٠ س ٦ ، جـ ٧ قسم ١ ص ١١٥ س ٢٥ ــ تذكرة الحفاظ للذهبى جـ ٢ ص ١٧٢

الأول بمرادفه : « أرشدنا الصراط المستقيم [(١)] » ؛ وقد نسب إلى ابن مسعود نفسه هذا القول الاساسى الدلالة : « لقد سمعت القراء ووجدت أنهم متقاربون ، فاقرؤا كما علمتم [(*)] فهو كقولكم : هلم وتعال [(٢)] » . وحكى عن عبد الله بن المبارك (المتوفى ١٨١ هـ = ٧٩٧ م) الذى نال اجلالا كبيرا لورعه وسعة درايته بالحديث ، أنه كان لا يرد [(*)] على أحد حرفا (مخالفا للقراءة المشهورة) إذا قرأ . [(٣)]

والظاهر أن القصد إلى إمكان تجهيز مثل هذه الحرية بحق من الصحة لا يقبل الشك ، حدا إلى إسناد جواز ذلك إلى الرسول نفسه . فانه يبدو بمكان غير هين من الغرابة ، أن نرى قراءات مخالفة للنص المشهور ذُكرت [(٤)] على أنها قراءات الرسول [(*)] مما يدعو إلى افتراض أنه لا حرج فى رواية كلام الله على وجه

---

(١) الكشاف فى الآية .

(*) لم يلاحظ المؤلف قول ابن مسعود : « فاقرأوا كما علمتم » فإنه يؤكد نفى حرية القراءة وضرورة الاعتماد على الرواية الصحيحة .

(٢) ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٢ ص ٦٠ س ١٢ ، والرواية عن طريق على بن حمزة الكسائى .

(*) لا دلالة فى ذلك ، لجواز أن من يقرأ عليه كان يعتمد على قراءة صحيحة الرواية ، أما إضافة المؤلف بين القوسين فهى تحكم ، وما شأن الورع بالتثبت وتحقيق الرواية ؟ ومن عبد الله بن المبارك إلى جانب ثقات القرآن ولا سيما عثمان وكبار الصحابة الذين نهوا عن حرية القراءة وأبطلوها إبطالا واقعياً ؟

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبى ج ١ ص ٢٥٢

(٤) وقد يحصل أن يذكر فى الحديث لفظ من القرآن على غير القراءة المشهورة كما ورد فى البخارى (توحيد رقم ٢٩) : أوتوا بدلا من : أوتيتم (فى الآية ٨٥ من سورة الإسراء) ، ونسبت القراءة الأولى إلى الأعمش .

(*) لم يفهم المؤلف هذا الاصطلاح عند علماء القراءات . فمعنى قولهم هذه قراءة الرسول ، أنها رواية آحاد . لا يجوز الأخذ بها كما لا يجوز إنكارها ، لأن مجرد كونها مروية يقضى بجواز أن تكون صحيحة . وعدم توافر شروط الرواية الصحيحة =

آخر غير الوجه الذى بلّغه الرسول فى الأصل.(*) ففى الآية ١٢٩ من سورة التوبة : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » بضم الفاء فى القراءة المقبولة ، ذكرت قراءة بفتح الفاء : « من انفسكم » ، على أنهـا قراءة رسول الله وفاطمة وعائشة (١) .

وإلى هذا أيضامثال أوضح : فان عبد الله بن أبى سرح ، أخا عثمان من الرضاعة، الذى دخل فى الاسلام قبل فتح مكة ثم ارتد بعد وفاة الرسول ثم احتل ثانيا منصبا بارزا فى الدولة الاسلامية على عهد عثمان ، كان من كتاب الوحى عند الرسول [صلى الله عليه وسلم] . وقد روى (*) أنه فى حديثه عن عمله هذا ، افتخر أمام القرشيين بما كان يتمتع به من النفوذ عند الرسول فقال : إنه كان يحول النبى كما يريد ، وقال : كان يملى على مثلا : عزيز حكيم ، فأقول : هل أكتب : عليم حكيم ، فيقول النبى : نعم كل صواب (٢) .

= لها يمنع اعتمادها، فالأحوط هو القول بأنها إذا صحت فهى قراءة خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم . ولم يثبت تواترها . هذا هو معنى هذا الاصطلاح وبه ينهار كل ما بناه المؤلف على فهمه الخاطىء . انظر الشهاب على البيضاوى ج ٦ ص ٣٣٧

(*) كيف وما ذكره مما بلغه الرسول وان لم يثبت بطريق التواتر

(١) الكشاف فى الآية . وعلى خبر للنخعى كانوا يكرهون أن يقال : قراءة عبد الله بن مسعود ، وقراءة سالم ، وقراءة أبى بن كعب ، وقراءة زيد بن ثابت الخ ، انظر : الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١٦٤

(*) هى رواية عن مرتد لاعبرة بها ، لظهور ميله إلى الطعن فى الإسلام وقد ارتد عنه . هذا إذا صحت الرواية بالكلية .

(٢) أسد الغابة ج ٣ ص ١٧٣ . وقد غالى فى ذلك شراح متأخرون فاتهموه بأنه كان يبدل القرآن (ابن الشحنة فى روضة الناظر على هامش ابن الأثير طبع القاهرة ١٢٩٠هـ ، ج ٧ ص ١٤٧ . وانظر :

(Casanova, Mohammed et la fin du monde 101)

وقد نسبت إلى ابن أبى سرح قصة أخرى مخالفة لمـا هنا فى موقفه من تقرير النص القرآنى ، انظر :

Noeldeke - Schwally 146 unten

أما أن مثل هذه الحرية ، التى لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الوحى المقدس ، قد أثارت من ناحية أخرى عدم ارتياح فى دوائر أشد محافظةفى التفكير ، وأما أنه لم يكن يعدّ بديهيا فى كل مكان أن تُقْبلَ هـذه الحرية ، لا بالنظر إليها على أنها تعبير عن الحيطة الصامتة فحسب ، بل بالاعتراف لها بحق أساسى من الصحة ، فهذا ما يبدو ظاهرا من القصة التالية ،التى ترجع كما هو المعتاد إلى أقدم عهود الاسلام (١) : ففى وصف نعيم الجنة (الآية ٢٦ من سورة الواقعة) ، ذكر أن أصحاب اليمين ينعمون فى : « طلح منضود » . وهنا روى عن على أنه قال : ما شأن الطلح ؟ إنما هو : « وطلع منضود » ثم قرأ : « طلعها هضيم » (الآية ١٤٨ من سورة الشعراء) . فقال له الحاضرون : هل تريد أن تحولها إلى هذا المعنى ؟ فقال على (*) : إن القرآن لايهاج اليوم ولا يحول (٢) .

بيد أن رأيا وسطاً تم له الانتصار . فلم يحكم بالاعتماد المطلق لنص قرآنى لا يجوز « أن يُهاج » ، كما لم يسمح من ناحية أخرى بالحرية المجردة من القيود .

---

(١) روى أن عبد الملك بن مروان شكا من انتشار أحاديث غير صحيحة ورادة من المشرق ، وختم هذه الشكوى بقوله : « يأهل المدينة ، إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم ، وقد سالت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لانعرفها ، ولا نعرف منها الا قراءة القرآن ، فالزموا مافى مصحفكم الذى جمعكم عليه الامام المظلوم ، فانه قد استشار فى ذلك زيد بن ثابت ونعم المشير كان للاسلام . فأحكما ما أحكما وأسقطا ما شذ عنهما » . ويؤخذ من ذلك أن مدار الشكوى ربما كان روايات بقراءات من القرآن واردة من المشرق تتعلق بعداوة بنى أمية .

(*) هذا حجة على المؤلف تؤكد أن أحداً من الصحابة أو غيرهم مهما سما قدره لم يكن ليستبيح لنفسه تغيير حرف من القرآن بعد وفاة صاحب الوحى ، وإن لم يكن مفهوم المعنى عنده .

(٢) طبرى ج ١٧ ص ٩٣

وقد لقى هذاالتوسط فى الأمر اعتماده المأثور فى حديث لمحمد [صلى الله عليه وسلم] صار نقطة البدء وحجر الأساس لإحقاق علم القراءات الذى ازدهر فيما بعد . ومقتضى هذا الحديث أن الله [سبحانه] أنزل القرآن على سبعة أحرف [١] ينبغى عدُّ كل منها صادراً عن المصدر الإلٰهى [٢] . وهو حديث ، وإن كان يُبْدِى شَبَهًا كبيراً برأى التلمود فى نزول التوراة بلغات كثيرة فى وقت واحد ، فإنه يبدو عديم الصلة بهذا الرأى . وهو فى معناه الصحيح ، الذى لم يقف [*] علماء الدين الإسلاميون أنفسهم موقفاً واضحاً منه ـ ذُكر فى تفسير، : ٣٥ وجهاً [٣] ـ لاعلاقة له فى الأصل بتاتاً باختلاف القراءات ؛ بيدأن « كثرة إهاجة» نص القرآن حملت فى وقت جدّ مبكر على تفسير الحرف [٤] فى هذا المقام بالقراءة ، واستخدام الحديث فى الدلالة على التصويب المقيد ببعض النظم والشروط للقراءات السائدة [٥] .

---

(١) انظر فى ذلك : Noeldeke(1.Aufl.)37ff (2.Aufl.48f.)'195

(٢) بالنظر إلى التقويم العملى لاختلاف القراءات يجدر ذكر أن القراءات المخالفة للقراءات العثمانية يمكن اعتبارها تماماً إذا استنبط منها حكم يتعلق بالتشريع العملى (انظر : ابن تيمية : رفع الملام عن الأئمة الأعلام ، مطبعة الآداب بالقاهرة ١٣١٨ ص ٤١) .

(*) هذا غير صحيح . فان كثرة وجوه التفسير ، وهو فى ذاته موقف تام الوضوح من الحديث ، لم تحل دون ترجيح أحدها بالأدلة الكافية .

(٣) انظر : القسطلانى ج ٤ ص ٢٦٦ . وقد جمع البلوى وجوه التفسير الأساسية لهذا الحديث فى كتابه : ألف باء ، ج ١ ص ٢١٠ — ٢١٣

(٤) ورد عند ابن سعد ج ٦ من ٦٧ س ٢٥ خبر لا تتضح لى علاقته يفيد أن أبا وائل كان يكره استعمال عبارة : حرف فى القرآن ويستبدل بذلك عبارة : اسم .

(٥) وعلى ذلك يسمى من له خبرة بالقراءات : صاحب حروف وقراءات (الذهبى ج ١ ص ١٩٧ ، وانظر : إمام حافظ فى حروف القراءات ، نفس الموضع ص ٣١٢)

وذلك لما روى من أن الرسول أصدر هذا المبدأ الأساسى (١) ، حينما عرضت عليه اختلافات فى قراءة نص القرآن (*) .

وليس مفترضاً ـ فيما يظهر ـ أن يكون القصد إلى تحديد حسابى ثابت مفهوماً من عدد السبعة فى هذا الحديث ـ الذى روى فى مجاميع السنة المعتد بها على الرغم من أن ثقة مثل أبى عبيد القاسم بن سلام (توفى ٢٢٤ هـ ٨٣٧ م) دمغه بأنه شاذ غير مسند (٢) ـ حتى مع حمله على التفسير السالف . بل المراد من هذا العدد حتى فى حالة اتخاذه دليلا على فروق النص (اختلاف القراءات) ، هو إفادة معنى الكثرة (٣) ، فالقرآن نزل على أحرف كثيرة العدد ، وكل منها يمثل على قدم المساواة كلام الله المعجز (٤) .

و باطراد تنظيم العادات المتصلة اتصالا وثيقاً بالحياة الدينية ، برزت الحاجة إلى إقامة حاجز حسب الإمكان فى وجه الحرية السائدة فى تناول نص الوحى الإلٰهى ، فلم يعد ممكناً عملياً بعدُ أن يُقضى على هذه الحرية بالكلية ، ويُوَحّد نص القرآن توحيداً كاملاً . وكما أنه فى شئون العبادات والمعاملات الفقهية ، مع

---

(١) البخارى : خصومات رقم ٣ ، فضائل القرآن رقم ٥ ، استتابة المرتد رقم ٩ ، صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٥٥

(*) وقد أقر الرسول صلى الله عليه وسلم هذه القراءات المخالفة كما هو نص الحديث فى المواضع المذكورة . وفى هذا إبطال لكل ما توهمه المؤلف ، وحجة على أن القراءات سابقة على الرسم وعلى كل ما عدا ذلك مما افترضه المؤلف

(٢) انظر : ألف باء البلوى جـ ١ ص ٢١٠

(٣) انظر : Noeldeke (1·Aufl.) 39,(2.Afl) 50 وراجع قول القاضى عياض فى الزرقانى على الموطأ جـ ١ ص ٣٦٣

(٤) وقد بحثت فى الفقه مسألة : هل يجوز اختلاف حرفى الإمام والمأموم فى القراءة ؟ وأجيب فى ذلك بأجوبة مختلفة ، انظر : طبقات الشافعية لابن السبكى جـ ٤ ص ٢٤٠

حرية الاعتراف باختلاف المذاهب من ناحية ، قد أقيم مبدأ يحد من عنان الحرية باشتراط ألاَّ يسمح بعمل مخالف إلا إذا أمكن أن يعتمد على حديث جيد أوسابقة موثوق بها وقعت فى دوائر الصحابة أو التابعين ، وهذا مع التسامح من ناحية أخرى إلى حد معلوم إزاء حرية الاجتهاد ، كذلك حصل فى مسألة نص القرآن توفيق بين الحرية الفردية ومطالب التسوية بين القراءات المختلفة (*) .

فلا اعتراف بصحة قراءة (١) ، ولا تدخل قراءة فى دائرة التعبير القرآنى المعجز المتحدى لكل محاولات التقليد ، إلا إذا أمكن أن تستند إلى حجج من الرواية موثوق بها . وكل قراءة صحيحة بهذا المعنى ذات حق من طبيعة الإعجاز فى كلام القرآن الإلٰهى . ولكن لا يجوز الخروج على هذه الاختلافات الثابتة بالرواية فى النص .

وقد ذكر أن أول من بحث فى القراءات المختلفة بحث نقد وتمحيص ، وتلمس وجوه النظر التى عُلِّلَتْ بها ، وفحص طرق الإسناد التى تعتمد عليها غرائب القراءات فحصاً دقيقاً (٢) ، هو يهودى من البصرة دخل فى الإسلام : هارون

(*) لم يقل أحد يعتد به بالحرية الفردية أصلا فى القرآن ، بل ذلك مرفوض من أول الأمر .

(١) ذكر كتاب فى الرد على من خالف مصحف عثمان (أو العامة) منسوباً إلى أبى بكر محمد بن القاسم الانبارى (المتوفى ٣٢٨هـ) مؤلف كتاب الأضداد ، والذى صنف أيضاً كتباً كثيرة فى علوم القرآن (Fluegel, grammatische Schulen, 169 ff.) ويظن هوتسما (فى مقدمة كتاب الأضداد ص ٧) أن هذا الكتاب يمكن أن يكون متحداً مع كتاب آخر ذكر فى الأضداد بعنوان آخر . ولكن يبدو أن الأخير يتضمن الرد على الملحدين لا على القراءات المخالفة . ولم يصل إلينا واحد من الكتابين .

(٢) هو أول من تتبع وجوه القراءات وألفها وتتبع الشاذ منها وبحثها على إسناده .

ابن موسى (المتوفى حوالى ١٧٠ — ١٨٠ هـ) الذى التحق بقبيلة الأزد عن طريق الولاء . وعلى الرغم من قوله بمذهب الاعتزال فى حرية الإرادة ، فقد روى عنه البخارى [١] ومسلم ، كما وثقه النَّقَّادُ المتشدد يحيى بن معين [٢] .

بيد أن تقييد الحرية بهذه النظرة الناقدة ، لا يزال دائماً كثير المرونة [*] ، إذا أريد عدم السماح بتغيير أساسى فى صياغة النص بمقدار زائد على ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه . فإن الاستناد على حجج موثوق بها ليس أمراً عسيراً ، مادام ذلك راجعاً إلى مجرد اعتماد شفوى . وأكثر القراءات المخالفة التى ذكرناها فيما سبق قد أسندت إلى أرفع من يؤخذ عنهم مكانة من القبول فى القرن الأول : إلى ابن عباس ، وعائشةَ ، وعثمان ، مبتكر الإشراف على كتابة القرآن ، وابنه أبان وإلى ثقات معترف بهم من مرتبة عبد الله بن مسعود ، وأبى بن كعب اللَّذَيْنِ أثنى عليهما أطيب علماء الدين القدامى ذكراً . مثل قتادة ومجاهد وغيرهما [*] .

وهنا يبدأ التفسير الحرفى للحديث الغامض الدلالة عن الأحرف السبعة . فكما حصل الاعتراف فى التشريع بأئمة المذاهب الأربعة ، حصل الاعتراف أيضاً فى دائرة القراءة القرآنية على مضى الوقت بسبع مدارس تمثل كل منها اتجاهاً فى القراءة ؛ ويؤيد قراءات كل مدرسة إمامها بالرواية المعتمدة . وينبغى قصر حق التساوى فى إقامة النص القرآنى على قراءات هذه المدارس السبع [٣] .

---

(١) مثلا فى : الاعتصام رقم ٢٧ ، حيث يذكر باسم هارون الأعور

(٢) الخطيب البغدادى كما ذكره السيوطى فى : بغية الوعاة ص ٤٠٦ ، حيث صحح : وجوه القرآن ، بوجوه القراءات .

(*) ولكن ذلك مقيد بكونه فى دائرة الرواية ، ومع ذلك فكل رواية وزنت بمعيار دقيق وقدرت قدرها الذى تستحقه بناء على ذلك .

(*) لا عبرة بمن تسند إليه الرواية إذا كانت الطرق غير صحيحة أو مشوبة بأدنى شائبة فالإسناد وحده لا يكفى

(٣) فى نشأة هذا الرأى ، انظر : Brockelmann I 189

و بمقتضى ذلك ، سرعان ماصار مطلوباً إلى من يتخصص بعلم القرآن (القارىء أو المقرىء) أن يستبطن النص المقدس بهذه القراءات السبع ، وإلا لم يكن له حق التحلى بلقب قارىء القرآن(١) . وهذه الأستاذية يحصل إبرازها دائماً كلما أثنى على أحد العلماء بأنه مقرىء (٢) . وتظهر المساواة عملياً بين القراءات (٣) أحياناً ، فى أنه ، على الرغم من أن كل طريقة للقراءة على حدة متلقاة بالقبول فى منطقة خاصة من العالم الإسلامى ، يبدو أنه يحصل أيضاً ـ كما حكى ذلك الشعرانى (المتوفى سنة ١٥٦٥ م) عن قراء زمانه مؤاخذاً لهم على ذلك ـ أن يتلو القراء فى كل كلمة جميع ماصح اعتماده من القراءات (٤) .

بيدأنه لا يجوز غض النظر عن أنه فى هذا التحديد ، سرعان ماتجاوز عنصر الحرية حد القراءات السبع . فكما أمكن للعالم الجغرافى : المقدسى (فى الثلث الأخير من القرن الرابع الهجرى ، والثلث الأخير من القرن العاشر الميلادى) ، الذى قسم القراءات السائدة فى عصره وفى المنطقة التى باشر فيها ملاحظاته

---

(١) هشام بن عبيد الله الرازى كما ذكره ابن عبد البر فى : جامع بيان العلم ص ١٢١ .

(٢) راجع لقب : « سبعه زاده » الذى لقب به : سعيد باشا ، أبو الوزير : كتشك ، بحجة أن سبعة من أسلافه المتصلين به ، وكانوا يشغلون وظيفة الإمامة فى الصلاة لجماعة الدباغين فى أنقرة ، كانوا يقرؤن القرآن بالقراءات السبع (انظر : Suessheim im Festschrift Hommel II 303

(٣) لا يرفع هذا الحكم تفضيل بعض الأقاليم قراءة من السبع ، كما وصفت قراءة نافع — وان كان ذلك وصفا شعبيا حسب — بأنها قراءة أهل الجنة (وذكر المقدسى أنها القراءة المفضلة غالبا فى المغرب) . انظر : ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩ هـ) ج ٢ ص ٣٦٩

(٤) الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة (نشر شميت ، بطرسبرج ١٩١٤) ص ٨ . ولا يظهر هل يعنى بذلك القراءات السبع أو غيرها كذلك .

الجغرافية إلى أربع مجاميع أساسية موزعة على الأقاليم ، أن يحدثنا عن ثلاث عشرة قراءة معدودة حسب إسنادها إلى من رويت عنهم من الثقات ، مضيفاً إلى ذلك قوله : إن الكل صحيح فى رأى أكثر الأئمة(١) ، كذلك نسمع من جانب آخر عن ثمانية (٢) أو عشرة من القراء المعتد بهم الذين تتالى ظهورهم حتى القرن التاسع الميلادى(٣) » . حقا لقى العدد المتكاثر من مجاميع القراءات فيما بعد تخفيضاً أرجعه إلى سبع مدارس (٤) ، حصلت بها المطابقة من جديد لحديث الأحرف السبعة المفسر بهذا المعنى (٥) .

(١) جـ ٣ ص ٣٠ طبع دى غويه

(٢) ألف إبراهيم بن عبد الرزاق الأنطاكى كتاباً فى ذلك (ياقوت : معجم البلدان جـ ١ ص ٣٨٨)

(٣) انظر : Brockelmann II 211 nr. 51

(٤) إلى جانب القراءات السبع لابن مجاهد ذكرت أيضاً على الأخص « قراءة النبى » فهرست ص٣١ ، وفى خبر آخر ذكرت زيادة على ذلك قراءة على بن أبى طالب (السمعانى كما نقله ياقوت جـ ٢ ص ١١٨) . وقد ذكر أن قراءة : ضعف بضم الضاد فى الآية ٥٤ من سورة الروم على وجه التكرار ، هى قراءة النبى (انظر كتب التفسير) وذكر مثل ذلك فى تفضيل قراءة : شرب بفتح الشين بدلا من ضمها أو كسرها فى الآية ٥٥ من سورة الواقعة ، بإسناد ذكره الطبرانى (فى المعجم الصغير) ص ٢٣٣ . وأورد الترمذى . فى صحيحه جـ ٢ ص ١٥٢ — ١٥٦ : « أبواب القراءات عن رسول الله » . وليس بواضح حقاً إمكان ظهور قراءات إلى جانب القراءات المنسوبة إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] نفسه أو إمكان صحة مثل هذه القراءات ، إلا أن تكون تلك القراءات المنسوبة إلى الرسول قد اتضح بالنقد أنها غير صحيحة الإسناد (كما يظهر ذلك من التعليقات على الترمذى) .

[انظر تعليقنا ص٥١ المترجم]

(٥) يظهر من كلام المؤلف فى التعليق السابق عدم فهمه لاصطلاح : « قراءة النبى » . وقد بينا ذلك فى ص ٥١ فارجع إليه . وعلى كل فقد قارب المؤلف أن يفهم معناه كما يتبين فى التعليق .

(٥) انظر : Noeldeke 1.Aufl. 294

وقد أريد بالوقوف عند حد هذا العدد المعين إقامة حاجز يحول دون فيض الخواطر الاختيارية ؛ وإن صدرت عن تفكير خصيب . وكان القصد بهذا أخيراً إلى الوقوف على أرض ثابتة نوعا تجاه التصرف الاختيارى الآخذ فى النمو ، وما كان يخشى من عدم التقيد بحائط ولا ضابط .

بيدأن هذه المطامح القاصدة إلى الحدّ النسبي من الحرية فى تناول نص القرآن ، لم تتغلغل بوجه عام : ويمكننا أن نلاحظ فى هذا الجانب من العلم الإسلامى اضطراباً وتردداً محوطاً بالألغاز . فمن علماء الدين البارزين من لا يرتضى أن قاعدة الأحرف السبعة ، تقصد إلى التحديد بعدد ، موجهين النظر إلى الأمر الواقع من أن تلك القراءات المسماة بالقراءات السبع المعتمدة لا تستوعب فى حقيقة الأمر كل القراءات الممكنة التى قرأ بها الأئمة من الثقات القدماء . وهذا التحديد ليس إلا ابتداعاً محضاً من عمل المتأخرين . وليس له أدنى سند فى الرواية القديمة ومن التدليس إيجاد علاقة بين مدارس القراء وحديث الاحرف السبعة .

وممثلون معترف بهم لعلوم الدين ، وخاصة علوم القرآن ، يناضلون عن مبدأ الحرية المطردة . فنجد بين خصوم التحديد بالقراءات السبع [(١)] أبا بكر بن العربى (قاضى أشبيليه توفى سنة ٥٤٦ هـ = ١١٥١ م) : وأبا محمد مكى بن أبى طالب القيسى (المقرىء المتوفى سنة ٤٣٧ هـ = ١٠٤٥ م)[(٢)] الإمام المعتد به فى فن القراءات ، وغيرهما أيضاً من أشهر الأسماء ، بل إن العالم الذى اشتهر أساسيا بأنه مؤلف مصدر هام فى تاريخ الحروب الصليبية عن نور الدين وصلاح الدين [(٣)] ،

---

(١) انظر : Brockelmann I 406 . وكان لابن حزم اتصال به (ملل جـ ٤ ص ١٢٥)

(٢) ذكر الحكم فى هذه المسألة فى الاتقان للسيوطى (النوع الثانى والعشرون فما بعده)

(٣) انظر : Brockelmann I 317 . ومن نتاجه فى التاريخ مختصره =

وإن كان على الرغم من أنه قُدر حق قدره فى دائرة علوم الدين بالذات [١] بين سائر العلوم الإسلامية ، لم ينل مايستحقه من قدر فى هذه الوجهة من علوم القراءات ، [٢] وهو أبو شامة (المتوفى سنة ٦٦٥ هـ = ١٢٦٨ م) يصرح فى تعبير حاسم عن هذا الرأى : أن إجماع أهل العلم على خلاف أن حديث الأحرف السبعة مراد به القراءات السبع الموجودة الآن ، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل [٣] . وقد ألف أبو شامة كتاباً خاصاً فى وجوه التفسير المختلفة لحديث الأحرف السبعة [٤] ، ويبدو أن هذا القول مأخوذ منه .

وفى الواقع لم يبق الناس واقفين فى العصور المتأخرة عند مجاميع القراءات السبع (أو العشر) المعتمدة ، فإن شارح صحيح البخارى المشهور : شهاب الدين القسطلانى (المتوفى ٩٢٣هـ = ١٥١٧ م) ، الذى حمل إلى قبره بالقاهرة فى نفس

= لتاريخ دمشق لابن عساكر . وذكر المقرى جـ ١ ص ٦٥٩ أنه ألقى دروساً فى هذا المختصر بدمشق .

(١) وهو يعد مجتهداً ، ومن الغريب أنه على الرغم من ذلك قد اعترف اعترافاً إيجابياً بأنه مقلد فى الفقه على مذهب الشافعى (ابن حجر الهيتمى : الفتاوى الحديثية ص ١٢٤) .

(٢) وجدير بالملاحظة هنا كتابه الذى ذكرته فى مقدمتى على رسالة الغزالى فى الرد على الباطنية والذى ذكره السيوطى كثيراً أيضاً ، وهو : المرشد الوجيز . وذكر تلميذه وخلفه فى وظيفة التدريس : النووى رسالة له فى إبطال البدع بعنوان : الباعث على انكار البدع والحوادث .

(٣) الزرقانى على الموطأ جـ ١ ص ١٣٤ ، الإتقان (النوع الثانى والعشرون) . كذلك وصف أئمة آخرون ما يظنه العوام من حمل حديث الأحرف السبعة على القراءات السبع بأنه جهل قبيح (سيوطى : النوع السابع عشر) .

(٤) انظر : Noeldeke-Schwally I 50

اليوم الذى دخل فيه مصر الفاتح العثمانى السلطان سليم منتصراً [١] ، كثيراً مايحيل فى كتابه (شرح البخارى) على كتابه الكبير فى قراءات القرآن الأربع عشرة [٢] . وورد على لسان الجارية الضليعة فى العلم : تودد ، افتخارها بأنها تستطيع أن تقرأ القرآن بالقراءات السبع والأربع عشرة [٣] .

هذا الرأى يتجاوب تماماً مع موقف أهل السنة المدعوم بالنقل عن العصر الأول تجاه القراءات ، وقد كان يعدّ مجافياً للورع رفض قراءات مروية عن الثقات الأتقياء ، مهما شذت هذه القراءات عن طريق القراءه المشهورة [٤] . وقد عرفنا الصحابيين عبد الله بن مسعود وأُبىّ بن كعب أنهما مصدرا أشد التغييرات تغلغلا فى نص القرآن ؛ وعلى الرغم من ذلك فقد كان فيما أبرز على وجه التخصيص من الخلال الذميمة لمذهب من مذاهب المدارس الكلامية المخالفة أن مؤسس هذا المذهب ؛ وهو ضرار بن عمرو ، رفض قراءتى هذين الإمامين جميعاً ولم يعترف بأنهما من الوحى المنزل [٥] .

---

(١) « كتابى الكبير فى القراءات الأربع عشر » مثلا فى جـ ١ ص ١٨٩ (كتاب العلم رقم ٨) ، جـ ٦ ص ٩٩ (فضائل الأصحاب رقم ٦) ، جـ ٧ ص ١٤٦ (التفسير رقم ٩٨) ، جـ ٩ ص ٣٧ (الأدب رقم ٣٨) ، وانظر :

Brockelmann II 327

(٢) والظاهر أن هذا غير ماذكر فى : Brockelmann II 73.Nr. 4

(٣) ألف ليلة وليلة (طبع بولاق) جـ ٢ ص ٣٦٠

(٤) بمناسبة قراءة شادة لعبد الله بن مسعود فى الآية ٥٨ من سورة الذاريات (إنى أنا الرزاق ، بدلا من : إن الله هو الرزاق) ، يقول الذهبى أخيراً بعد مناقشة ملتوية إنه لايجوز رفض هذه القراءة رفضاً مطلقاً لأنها مروية عن أحد الأئمة الثقات ولأن اختلاف قراءات القرآن كان ذات يوم حقيقة واقعة

(انظر : تذكرة الحفاظ جـ ٢ ص ٣٥٩)

(٥) كتاب الفرق للبغدادى ص ٢٠٢

وأبعد مقياس من الحجر على حرية القراءة يصل إلى المطالبة بوجوب مطابقة القراءات لقواعد اللغة العربية ، وإمكان تأسيسها على هيكل الرسم لكتابة الحروف العربية الصامتة ؛ وهو اشتراط لاينطبق حقاً على قراءات الإمامين السالف ذكرهما مع مافى تلك القراءات من زيادات فى النص واستبدال ألفاظ بأخرى .

والمتكلمون على وجه الخصوص(*) ، هم الذين لم يرتضوا الحد من حريتهم تجاه النص القرآنى المأثور . وهم يقولون : « إنه يسوغ إعمال الرأى والاجتهاد فى إثبات قراءة وأوجه وأحرف ، إذا كانت تلك الأوجه صواباً فى العربية ، وإن لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأبها » .(١) .

حقاً لم يرض أحد بمثل هذه الحرية الفردية إلا إذا صدرت عن ثقات أهل السنة المعترف بهم ، فلا يجوز أن تحمل تلك الحرية طابع التمرد الجرىء على كل زمام(٢) ، ولا طابع الأستاذية المدرسية المطبقة على نص القرآن . وبعد هذا ينبغى

(*) عبارة الاتقان : « وقال قوم من المتكلمين إنه يسوغ إعمال الرأى والاجتهاد فى إثبات قراءة وأوجه وأحرف اذا كانت تلك الأوجه صوابا فى العربية وإن لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ بها وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه وخطؤا من قال به اه » . وبهذا يعلم مافى كلام المؤلف من التدليس .

(١) الاتقان (النوع الثانى والعشرون)

(٢) حصل أيضاً فى بعض المناسبات تغيير فى نصوص من القرآن على سبيل التفكه والتندر ، دون قصد بطبيعة الحال إلى ادعاء أن مثل ذلك من القراءات . فقد حكى عن رجل وصف بأنه أحد الحفاظ الكبار ، وهو عثمان بن أبى شيبة (أحد شيوخ البخارى ، وتوفى ٢٣٩ ﻫ) أنه كان مزاحا فيما يتصحف من القرآن (تذكرة الحفاظ للذهبى ج ٢ ص ٣٠) وأضيف إلى ذلك : ولعله تاب. ولكن تفسيره الجدى للقرآن كثيراً ما يعتمد أيضاً على مثل هذه القراءات المنحرفة ، مما حمل الدارقطنى (فى كتاب التصحيف) على الشك فى كفايته بالكلية من جهة الدراية بالقرآن (انظر القسطلانى ج ٢ ص ٥١٤ فى كتاب الجنائز رقم ٨٣) .

وقرأ مرة أحد المزاحين — مشيراً إلى الكرد الذين كانوا يعيثون فساداً =

للاعتراف بالقراءات المخالفة أن يمكن إثبات اعتمادها على طائفة جادة من القائلين بها ، تكون متعالية عن مستوى الخواطر الشخصية المتعرضة للتقلبات النفسية . فما يُطْعَن فيه بهذا المعنى و يُرفض (ومن ذلك أيضاً ماافترضه المتكلمون) يعدّ فى طبقة الشواذ[*] التى رفضها حتى دعاة الحرية رفضاً شديداً ، وهى الافتراضات المفردة بالكلية ، التى لم يأخذ بها قارىء رشيد [١] . نعم تتناول علوم العربية أيضا هذه الشواذ فى دائرة بحوثها [٢] ، ولكن دراسة القرآن الدينية الناقدة تقف منها موقف الرفض ، بل كذلك موقف الطعن الشديد .

و إلى العصور المتأخرة تشنّ هذه الدراسات القرآنية الناقدة حملات عنيفة من

= بالقرب من شهرزور : الاكراد أشد كفراً ونفاقاً ، بدلا من الآية : «الأعراب أشد كفراً نفاقاً الخ » . فلما أنب على ذلك قال : ان الله لم يرحل إلى شهرزور حتى يعرف ما عليه هؤلاء الأكراد من سوء (يا قوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٣٤١) ويحكى ابن السبكى (فى طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٢٩) أنه عند مادفن على ابن هبة الله الجميزى الذى كان من مشاهير القراء ، قرأ بعض القراء على قبره : « وانه لعلم للساعة » بفتح العين واللام بدلا من كسر العين وسكون اللام (فى الآية ٦١ من سورة الزخرف) ليأتى بتلوين روحى للموقف . [قال ابن السبكى : « والله لكأن الآيات نزلت فيه لما مثله الناس من أن موت العلماء من أعلام الساعة وأشراطها »] .

(*) بل هى باطلة بالكلية ، وإنما الشواذ مارويت بغير طريق التواتر

(١) انظر : الدانى عند : Brockelmeann I 407 nr.6 ، ويسمى أبو بكر الخوارزمى (المتوفى ١٠٠٢ م) أبا العبر على أنه نموذج لمخترعى مثل هذه النوادر من القراءات (انظر رسائل الخوارزمى ، نشر القسطنطينية ، مطبعة الجوائب ١٢٩٧ هـ ص ١٩٣) .

(٢) ألف ابن جنى كتاباً فى أحكام هذه القراءات من الوجهة النحوية « المحتسب فى اعراب الشواذ » ، انظر :
Rescher Z.A XXIII 8 nr.17 ; Brockelmann I, 126 nr.

الجدل على ذلك الاختيار الحر؛[١] فقد كانت توجد دائما رءوس مستقلة التفكير، لا تعدّ الظواهر غير المستقيمة فى نص القرآن مظاهر تقديس لا تُمَسّ ، وإن غض النظر عنها قراء ثقات ، معترف بهم ، أو تسامحوا فيها ، وأيدوا صحتها أيضا فى بعض الأحيان ، ولكن كان على أمثال هؤلاء النقاد أن يكونوا دائما على أهبة تلقى الاحتجاج العنيف من قِبَل أهل السنة المتشددين ، الذين وإن خرجوا فى إباحة حرية القراءة على قراءات « القراء » المعترف باعتمادها ، قد ردوا الافتراضات الاختيارية إلى دائرة الشواذ المرفوضة ، وحكموا بعدّها فى طبقتها [٢] بل لقد اقتضت أيضاً هذه الافتراضات الاختيارية فى بعض الأحيان — لاسيما إذا حاول قراء محترفون أن يحصلوا لها على حق صحيح من الاعتراف — عقوبة صارمة من قبل الدوائر القائمة على التراث الدينى ، والتى لم تكن تميل كثيراً إلى توسيع نطاق الحرية . ففى سنتى ٣٢٢ و ٣٢٣ للهجرة (٩٣٤ — ٩٣٥ م) لقى اثنان من القراء المحترفين فى بغداد عقابا شديداً ، حينما أرادا إشاعة قراءات مخالفة للنص العثمانى :[*] أحدهما (ابن شنبوذ[٣]) الذى يعد من تلاميذه المعافى بن زكريا أبرز

---

(١) ألف شمس الدين النويرى المصرى المالكى (المتوفى ١٤٥٣ م) كتاباً فى الرد على القراءات الشاذة ، انظر :

Brockelmann II 13nr.21 (Kremersche Handschrift nr.80)

(٢) ذكر من القراء من حفظوا الشواذ أيضاً زيادة على قراءات القرآن (ياقوت نشر مارجليوت ج ٣ ص ٦٥ = سيوطى : بغية الوعاة ص ٢١٩ ، ياقوت ج ٥ ص ١١٣) .

(*) لم تكن تلك القراءات مخالفة للرسم العثمانى ، فقد ذهب ابن شنبوذ إلى موافقة الرسم العثمانى وان اكتفى بموافقة العربية حتى إذا لم ترد بذلك الرواية مادامت موافقة الرسم حاصلة . وقد لقى جزاءه من القراء ، وهذا دليل من جانب آخر على أن القراء كانوا دائماً مستمسكين بعنصر الرواية .

(٣) تلميذ القارىء المكى أبى محمد إسحاق الخزاعى ، الراوى لكتاب : أخبار مكة للأزرقى (انظر نشر فستنفلد ج ١ ص ٧ حيث ينبغى تصحيح الاسم) . =

تلاميذ الطبرى الـكبير [١] ، عقدت له محا كمة قاسية بإشارة الوزير المشهور أيضاً بتجويد الخط : ابن مقلة ، وذلك بسبب قراءات يسيرة(*) الاختلاف تماماً من حيث المبدأ [٢] . وفى هذه المحا كمة وقف ابن شنبوذ موقفاً شديد التحدى أمام القضاة والقراء المحترفين ، بل روى أنه لم يراع الحيطة أصلا تجاه الوزير ؛ فبعد أن حكم هذا بتأديبه على وجه مهين ، دعا ابن شنبوذ عليه أن يقطع الله يده ؛ والمعروف أن الله [سبحانه] استجاب دعاءه ، وأخيراً حكم عليه بالسجن ، ولم يسترجع حريته ثانياً إلا بعد أن سجل فى احتفال مشهود توبته من ضلاله ، وذلك فى محضر بقى محفوظاً بنصه [٣] ومن الغريب أنه رُمى أيضاً بأنه أخذ فى قراءته القرآن زيادات عبد الله بن مسعود ، وأُبيّ بن كعب .

ومن مدرسة ابن شنبوذ يعدّ أبو بكر العطار المقرىء (المتوفى ٣٥٤هـ = ٩٦٥م) الذى عُقدت له أيضاً محا كمة قاسية بسبب حريته فى القراءة ، وأدى ذلك إلى اطراح كتبه المشتملة على حجج قراءاته المخـالفة ، وعلى الرغم من إقراره بالتوبة رسمياً ، تخلصاً من المطاردة ، روى أنه ظل يقرأ بقراءاته إلى أن مات [٤] .

وكان بغيضاً إلى علماء الدين ذلك التدخل الذى تبعثه الخلافات المدرسية من قبل علماء العربية على وجه الخصوص [٥] ، على الرغم من أنهم عادة كانوا يبذلون

= وابن شنبوذ الذى ذكره P. Loosen فى مجلة الأشوريات ج٢٧ ص٢٠٠ غير هذا

(١) الذهبى : تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢١٧

(*) بل هى خطيرة من حيث المبدأ وإن كانت يسيرة من حيث المعنى

(٢) ذكرت فى الفهرست ص ٣١ ، مع الـكتب المسماة فى التعليق عليه

(٣) كتاب التوبة ، ونشر نموذج لهذه الوثيقة فى : ZDMS LXII 20

(٤) انظر: Muh.Stud II 240 ، وياقوت (مارجليوت) ج ٦ ص ٣٠٠ — ٥٠٠ ومنه السيوطى : بغية الوعاة ص ٣٦ ، وراجع : ابن الأثير طبع سنة ٣٢٢ (ج ٨ ص ٢٢١) ابن تغرى بردى (جونبول ج ٢ ص ٨٩)

(٥) حقاً نجد حمادا الراوية والفراء وغيرهما من علماء العربية بين من تؤخذ عنهم القراءة . بل يسوق الزمخشرى قراءة خاصة فى الآية ٣ من سورة البقرة (يؤقنون بالهمز) للشاعر المستهتر أبى حية النميرى . ولعل ذلك من قبيل الطرافة والغرابة فحسب

جهوداً كبيرة فى تسوية مشاكل القرآن اللغوية [١] ، دون أن يتناولوا النص المأثور بشىء من التغيير . بيدأنهم كانوا يُعَدُّون على وجه العموم غير مسموح لهم أن يتناولوا بناء النص المقدس من وجهة نظرهم [٢] كما يتناوله القراء المختصون . نعم فى أزمنة أقدم من ذلك حصل الاعتراف أيضاً بقراءات اقتضتها ضرورة المطابقة بين قواعد النحو الدقيقة ، و بين صيغ لفظية ، وتراكيب جُمْلية تخالفها. من ذلك مثلاً ماجاء فى الآية ٩ من سورة الحجرات : « و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ، حيث يعود ضمير جمع المذكر (اقتتلوا) على مثنى المؤنث (طائفتان) ، فقد أراد بعض القراء مطابقة قواعد النحو ، فقرأ أحدهم (ابن أبى عبلة) : « اقتتلتا » ، واكتفى آخر (لعُبَيْد بن عُمَيْر) بقراءة : « اقتتلا » [٣] وفى أزمنة متأخرة عن ذلك اشتد النكير على استعمال التصحيح النحوى . [٤] فقد لقى مثلاً العالم اللغوى الشهير : المبرد · معاملة غير رفيقة حينما صرح على استحياء عن رأى له فى تسوية انحراف فى التركيب [٥] . ذلك أنه ورد فى الآية ١٧٧ من سورة البقرة ، وهى موضع من المواضع القرآنية التى ذهبت مثلاً فى الخلق الإسلامى ، وفيها

(١) ومن الأمثلة المعبرة عن ذلك ما بذلوه من جهد فى الآية ٣ من سورة المجادلة لتسويغ تعدية فعل عاد ، باللام ، مع عدم مطابقة ذلك لقياسهم (انظر لسان العرب فى المادة جـ ٤ ص ٣١٠)

(٢) لم يلاق تدخل النحويين فى نصوص الحديث مثل هذا الرفض والانكار (انظر : Muh. Stud. II 239)

(٣) الكشاف فى الآية

(٤) يمكن أن تدخل قراءة مخالفة لقواعد النحو فى دائرة الشواذ (انظر مثالا لذلك عند نولدكه : Zur gramm.d. klass. Arabisch 43,8) ، وإن حصل الاجتهاد فى توجيهها نحويا كما فى قراءة : اثنتا عشرة عينا ، بفتح شين عشرة فى الآية ٦٠ من سورة البقرة (انظر : لسان العرب فى مادة : عشر ، جـ ٦ ص ٢٤٤) .

(٥) فى مثل هذه الحرية على الأخص فى تحقق المطابقة فى التشبيه ، انظر : Noeldeke, Neue Beitraege Zur Semit . Srsachwissenschaft 10

جرى الحديث عن تحويل القبلة : « ليس الْبِرَّ أَنْ تُولُّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكنَّ الْبِرَّ مَنْ آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين . . . الخ » ، وفى هذا الحمل : « ولكنَّ البِرَّ من آمن » ، عدم انسجام بلا ريب ، يمكن إخضاعه حقاً بوساطة الذكاء العقلى لِنِيرِ مطالب التركيب النحوى؛ ولكنه فى ذوق المبرد بعيد أن يرد فى كلام الله . وقد وجدا للغوى المشهور أيضاً الشجاعة التى جعلته يقول : « لو كنت ممن يقرأ القرآن لقرأت : ولكنَّ الْبَرَّ » بفتح الباء . [(1)] من أجل ذلك كان عليه أن يتحمل سخط أهل السنة عليه قروناً طويلة بعد وفاته ، إذ كانوا يرون فى القراءة المتلقاة بالقبول « ليس الْبِرَّ » بكسر الباء تحقيقاً للإعجاز البلاغى فى كلام الله .

ولم يسلم أيضاً الزمخشرى الدقيق التفكير (المتوفى ٥٣٨ هـ = ١٠٤٣ م) من التخطئة اللاذعة من ذلك الجانب نفسه ، بسبب مثل هذه الافتراضات اللغوية .

ففى الآية ١٣٧ من سورة الأنعام : « وكذلك زَيَّنَ لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم » ، وهى آية وردت فى تركيبها الجلى قراءات كثيرة ، منها أيضاً قراءة لابن عامر[(٢)] : زُيِّنَ ... قَتْلُ أولادَهُمْ شُرَكَائِهِم) على الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول . ولكن هذا التشتيت فى التركيب لم يوافق الذوق النحوى الدقيق عند الزمخشرى[(٣)] ، الذى التزمنا الإلمام بنشاطه فى نطاق تفسير

(١) راجع الكشاف فى هذا الموضع ، ورد ابن المنير الجدلى عليه . بيد أن قراء معترفا بهم اقترحوا فى هذا الموضع لنفس السبب قراءات مشابهة مذكورة فى كتب التفسير . ويبدو أن المبرد قصد بهذه الملاحظة أيضاً الآية ١٨٥ من سورة البقرة ، حيث توجد نفس هذه الظاهرة فى التركيب .

(٢) هى قراءة الشاميين ، راجع :

Karabacek, Ein Koranfragment des Ix Jahrhunderts (Wiener Sitzungsberichte Phil. Kl.,184 Bd. Nr.3) 36

(٣) انظر أيضاً ملاحظته فى قراءة الآية ٤٧ من سورة إبراهيم (. . مخلف وعده رسله) بنصب الأول وكسر الثانى .

القرآن ، فى فصل متأخر من هـذا الـكتاب . وذلك حيث يقول : « والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان فى مكان الضرورات وهو الشعر لـكان سمجاً مردوداً ، فـكيف به فى القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته ؟ » . وقد نقب الزمخشرى أيضاً عن باعث من جهة الرسم الـكتابى ، اقتضى فى نظره قراءة ابن عامر التى لايعوّل عليها . وعلى هذا الموقف أرسل الناقد السنى : ابن المنيّر ، قاضى الاسكندرية المالـكى، صرخته المدوّية بعد ذلك بقرن من الزمان ، إذ وجد فى رأى الزمخشرى زيغاً صريحا : « ولم يعلم الزمخشرى . . . ضرورة أن النبى قرأها على جبريل كما أنزلها عليه ، ثم تلاها النبى على عدد التواتر من الأئمة ، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها و يقرؤن بها خلفاً عن سلف إلى ابن عامر ، فقرأها أيضاً كما سمعها ، فهذا معتقد أهل الحق فى جميع الوجوه السبعة أنها متواترة جملة وتفصيلا عن أفصح من نطق بالضاد ؛ فإذا علمت العقيدة الصحيحة فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشرى ولا بقول أمثاله ممن لحن ابن عامر ... وأما الزمخشرى فظن أنها تثبت بالرأى غير موقوفة على النقل ، وهذا مالم يقل به أحد من المسلمين ، وما حمله على هـذا الخيال إلا التغالى فى اعتقاد اطراد الأقيسة النحوية ، فظنها قطعية حتى يرد مايخالفها ، وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد اللغة العربية ، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة[١] » .

فالقرآن يقدم المقياس المصحح للاستعمال العربى الصحيح ، لا العـكس[٢] .

---

(١) قال فخر الدين الرازى (مفاتيح الغيب جـ ٦ ص ٦٩) بمناسبة الأخبار القائلة بأن عائشة وعثمان وغيرهما خطؤوا القراءة المشهورة فى الآية ٦٣ من سورة طه : « إن هذان لساحران» : « إن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدفتين كلام الله ، وكلام الله لا يجوز أن يكون لحنـاً وغلطاً ، فثبت فسـاد ما نقل عن عثمان وعائشة أن فيه لحناً وخطأً » .

(٢) انظر : ابن المنـير على الـكشاف فى الآية ١٣٨ من سـورة الأنعام ، ونظام الدين النيسابورى فى تفسير غرائب القرآن على هامش الطبرى جـ١ ص٦ ، =

وهذا مبدأ أخذ به الزمخشرى نفسه ـ بالنسبة إلى القراءات المشهورة ـ ودافع عنه بشدة [١] . وهنا حشد ذلك السنى المعارض للزمخشرى شواهد من الشعر ، تشهد على صحة جواز الفصل لغة بين المضاف والمضاف إليه ، وهى أمثلة يزعم الزمخشرى حقاً أنها من الضرورات السائغة فى الشعر ، لكنها على كل حال لايليق رفضها . ومما يسجل الحجية الجديرة بالقراءة المشهورة ذلك المبدا الأساسى المعترف بالاعتماد عليه فى الدوائر الواسعة المدى ، والذى صرح به أيضاً ذلك القاضى المالكى السالف الذكر فى تعليقه على الآية ٣٨ من سورة المائدة . ومقتضاه أن النظر الاستقرائى (المستقرأ من جميع الوجوه) فى القراءات يؤدى إلى الاقتناع بأن القراءات المنتشرة

= والقسطلانى جـ ٧ ص ١٤٦ (باب التفسير رقم ٩٨ : العربية تصحح بالقراءة لا القراءة بالعربية . ومثل هذا القول نجده أيضاً عند : الباب على محمد فى أشعاره العربية التى قالها فى اللحن اللغوى

le Béyan persan, traduit par Nicolas Paris 1911,1945

وانظر : Das persische Zitat bei Rosen

les manuscrits Persans de L'Institut des langes Orientales, 3 Anm.

ومثل ذلك يقال أيضاً فى الاستعمال اللغوى الوارد فى قول الرسول فى الحديث : ونطق أفصح الفصحاء من أقوى الدلائل (القسطلانى جـ ٢ ص ١٦٥ فى باب الأدب رقم ١٦٢ حيث استعمل لفظ : شجرة فى الدلالة على الثوم) .

(١) فى مناسبة الآية ١٦٢ من سورة النساء (عند لفظ : المقيمين ، الذى عده بعض من لحن الكتاب) ، حيث يقول : « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً فى خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر فى الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ولم يعرف مافى النصب على الاختصاص من الافتنان . وعمى عليه أن السابقين الأولين الذين مثلهم فى التوراة ومثلهم فى الانجيل كانوا أبعد همة فى الغيرة على الإسلام وذب المطاعن عنه من أن يتركوا فى كتاب الله ثلمة ليسدها من بعدهم ، وخرقاً يرفوه من يلحق بهم » (الكشاف جـ ١ ص ٢٣٩)

انتشاراً عاماً أكثر موافقة فى القاعدة المطردة لمقتضيات البلاغة من القراءات المخالفة [١] .

* * *

وطرق القراءة الخصيبة النمو ، المروية عن القراء الأقدمين ، قدّمت أيضاً مادة للتندر والفكاهة .

ومن أجدر شخصيات الأدب العربى بالإجلال ، العالم الشاعر الضرير الذى أخلد إلى العزلة : أبو العلاء (المتوفى ٤٤٩ هـ = ١٠٥٧ م) المعروف بالمعرى ، نسبة إلى مكان إقامته ، المدينة السورية الصغيرة : معرة النعمان التى نالت فى تاريخ الحروب الصليبية شهرة محزنة ، والتى انتزعها من الإسلام بويموند Boëmund أمير أنطاكية ، بعد مقاومة عنيفة من أهلها ـ استعمل المسلمون هنا النار الإغريقية لأول مرة فى حرب الصليبيين ـ . وقد حصل ذلك بعد قرابة نصف قرن من وفاة أبى العلاء ، الذى أنشأ لهذه المدينة الصغيرة ذكراً باقياً فى تاريخ الأدب العربى . فقد استحق اسم هذا المفكر ، المنعزل ، الضرير ، أن يصير ، مثل اسم الخيام الفارسى المتوفى ٥١٧ هـ = ١١٢١م ، موضع التمجيد والتخليد ، حتى عند العالم الأوربى الحديث . وذلك من أجل شعره الرمزى الصادر عن رأى حر مستقل التفكير . بيد أن من الحق أن شعر أبى العلاء الرمزى ، بسبب ما يبدو فيه أحياناً من طابع متنخل فى التعبير ، وافتراضات لغوية أكثر عمقاً ، أقل صلاحية للذيوع العام والاعتراف الشعبى من مقطعات الخيام السويّة ، السهلة الفهم ، المحببة إلى النفس ، الغنية بالنقاط الفنية المفاجئة .

وقد أخرج المعرى عملاً جديراً بالعناية إلى مدى بعيد فى تاريخ الأدب العربى لم يُقدَرْ قدره إلا قليلا حتى الآن ، فى قالب رساله علمية إلى صديقه : على بن

---

(١) الكشاف جـ ١ ص ٢٥٧

منصور : ولم يكن هـذا العمل أقل من اصطناع الباعث الفنى للقصة الإلهٰية Divina Comedia قبل دانتى Dante بقرن ونصف قرن من الزمان . وفى صحبة الصديق السالف الذكر . شرع أبو العلاء فى جولة بالجنة والنار . فهما يسيران معاً فى الأماكن الملتوية من العالم الآخر . ويتحادثان ، فى أثناء ذلك ، مع نزلائها (وأكثرهم من الشعراء) الذين يلتقيان بهم فى جولتهما ، عن سبب مصيرهم الذى صاروا إليه من سعادة الجنة أو عذاب السعير . ومما أثار عجبهما أن وجدا شعراء الجاهلية فى نعيم الفردوس ، فلم يحاسبهم الله [سبحانه] عسير الحساب على وثنيتهم . بل غفر لهم إلحادهم وأدخلهم الجنة لأبيات لهم ذات صدى من طريقة التفكير الخُلُقى والدين السليم . ومن هنا يحمل هذا العمل الغزير الفكرة ، العظيم الثروة إلى أقصى حد من الوجهة اللغوية ـ لعناية المؤلف أيضاً بنقد نتاج الشعراء ـ عنوان : « رسالة الغفران » .

وفى طريق نزهة الصديقين فى الجنة ، يصلان إلى روضة مؤنقة ، فيها حيات يتحادثن فى لهو ولعب . فتأخذهما الدهشة لوجود الحيات فى هذا المكان . فتحكى الحيات لهما ما استحقت به هذا الجزاء الكريم[1] . وتحدثه إحدى الحيات عن تجاربها فى الدنيا . فقد كانت تسكن زمناً طويلا فى دار الحسن البصرى ، فتلقت منه الكتاب (القرآن) من أوله إلى آخره . وليس من الخطوط النادرة فى رسم

---

(١) ورد فى بعض القصص أن النبي [صلى الله عليه وسلم] قال : أدخلت الجنة فرأيت فيها ذئباً ، فقلت : أذئب فى الجنة ؟ فقال : أكلت ابن شرطى (ومن المعروف أن الاتقياء يعدون رجال الحكومة الدنيوية آلات مسخرة فى نهب الحقوق ، انظر الإحياء جـ ٢ ص ٧٧ ، ٨٦ ، ١٤٠) قال الراوى : وهذا وإنما أكل ابنه ، فلو أكله رفع فى عليين (الدميرى حياة الحيوان ، مادة ذئب) وساق ابن قتيبة فى مختلف الحديث ص ١٠ بين أحاديث التشبيه : أن ذئباً دخل الجنة لأنه أكل عشارا » ، أى جابيا للعشر .

القصص الإسلامية أن الجن تحضر دروس بعض كبار العلماء فى صورة حيات[١] .
و بعد وفاة الحسن البصرى انتقلت إلى مساكن قراء آخرين ، واحد بعد الآخر ،
مثل أبى عمرو بن العلاء ، وحمزة بن حبيب . وهى تستطيع أن تذكر من كل هذه
المنازل العلمية أخباراً طريفة عن القراءات الغريبة التى تعلمتها من هؤلاء العلماء
الذين أقامت فى جوارهم ، فيتناولها الزائران معها بالدرس والبحث[٢] .

ولا ريب أن القصد من ذلك هو التهكم تجاه ما ليس من النادر اقتراحه من
لحن القول فى إقامة نص القرآن .

---

(١) انظر أمثلة لذلك فى : The Pearl- Stringsa History of the Resuliyy Dynasty ol yemen,ed. Muham. Asal(gibb Memorial III 4) 172,5 V. U.178'8

(٢) رسالة الغفران (طبع القاهرة ١٣٢١ / ١٩٠٣) ص ١١٢ فما بعدها .

التفسير بالمأثور

إذا نظرنا إلى أدب التفسير الذى بلغ نموّه ثروة عظيمة الخصب ، عسر علينا بادىء ذى بدء أن نفهم أننا نقف تجاه نوع من الأدب ، لم تلق أوائله فى الدوائر الدينية من صدر الإسلام عدم التشجيع فحسب ، بل وضع الممثلون الأتقياء للمصالح الدينية أمام هذه الأوائل علامات الانذار والتحذير .

حتى عهد متقدم من القرن الثانى للهجرة ، نجد شواهد على أن الاشتغال بالتفسير كان منظوراً إليه بعين الارتياب ، وأن الوعى الجادّ كان يتراجع دون مزاولة ذلك فى مهابة ونفور . رُوى عن القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وسليم بن عبد الله بن عمر ، أنهما امتنعا عن تفسير القرآن(1) . وفى دوائر فقهاء الحنابلة تُحكى بارتياح واقعة من زمن عمر(2) ، تصور كراهية الخليفة لتقليب الفكر فى معنى ماتشابه من آيات القرآن . فيروى أن رجلا يقال له : ابن صبيغ (3) قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه الخليفة ـ المعروف بأنه صاحب الدرة (4) ـ وضرب به بعراجين من النخل حتى ترك ظهره دَبَرة ، ثم تركه حتى

---

(1) ابن سعد ج ٥ ص ١٣٩ ، ١٤٨

(2) مصدر هذا الخبر مسند الدارمى ، وعنه نقل السيوطى فى الاتقان (النوع الثالث والأربعون) ، وهناك يسمى الرجل الذى أدبه الخليفة : عبد الله بن صبيغ .

(3) وفى خبر آخر (تاج العروس ، مادة صبغ ج ٦ ص ٢٠) يسمى هذا الرجل : ربيعة بن المنذر ، ويسمى أخوه : صبيغا .

(4) استعملها مع كعب الأحبار من أجل نقل من التوراة لم يرتضه (الإحياء للغزالى ج ٤ ص ٣٨٢) . ولكننا نستطيع أن نذكر ـ إشادة بفضله ـ أنه كان يستعمل الدرة أيضاً فى تأديب من يعذبون الحيوان (ابن سعد ج ٧ قسم١ ص٩٢). ومع ذلك فقد استعمل على أيضاً الدرة (نفس المرجع ج ٣ قسم ١ ص ١٨) ، كذلك أحد المؤذنين (نفس المرجع والجزء ص ٢٤) .

برىء ثم عاد ، و بعد أن كرر ذلك للمرة الثالثة دعا به ليعود ، فقال له ابن صبيغ ضارعاً : إن كنت تريد قتلى فاقتلنى قتلا جميلا ، أو ردّنى إلى أرضى بالبصرة ، فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبى موسى الأشعرى ألاّ يجالسه أحد من المسلمين[١].

وهذا التفكير نفسه يواجهنا كثيراً عند المتشددين من رجال الورع الإسلامى فى العصر الأموى .

كان أبو وائل شقيق بن سلمة ، معاصر زياد ابن أبيه والحجاج ، إذا سئل عن شيء من القرآن قال : قد أصاب الله الذى به أراد ، أى أنه لا يريد أن يعنّى نفسه بالبحث عما وراء ذلك من معنى[٢] .

ورفض عبيدة بن قيس الكوفى (المتوفى ٧٢ هـ = ٦٩١م) من أصحاب عبد الله بن مسعود ، أن يذكر شيئاً عن أسباب النزول إذ يقول : « عليك باتقاء الله والسداد ، فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيم أنزل القرآن[٣] » .

ونسمع أيضاً من نفس هذا الجيل أن التقىّ سعيد بن جبير (المتوفى ٩٥ هـ = ٧٥٣م) ، الذى قتل بسيف الحجاج وعقابه ، قال لرجل طلب إليه تفسير بعض آيات القرآن : « لَأَنْ تقع جوانبى خير لك من ذلك[٤] » .

وروى أن الإمام اللغوى الكبير : الأصمعى (المتوفى ٢١٦ هـ = ٨٣١ م) ابتعد عن تفسير القرآن بسبب التقوى والورع[٥] .

كذلك نسمع من أحمد بن حنبل هذا التقويم للتفسير : « ثلاثة أشياء لا أصل

---

(١) لوائح الأنوار البهية (شرح عقيدة السفارينى الحنبلى) ، ونقله « المنار » جـ ٨ ص ٦٥١ ، وهناك أخبار أقدم من ذلك فى : Mnh:Stud:II 82

(٢) ابن سعد جـ ٦ ص ٦٧

(٣) نفس المرجع والجزء ص ٦٤

(٤) ابن خلكان رقم ٢٦٠

(٥) Brockelmann I 105 Anm: 1

لها : التفسير ، والملاحم ، والمغازى [1] » .

وهذا التنويع الثلاثى ، الذى يبدو التفسير المراد اجتنابه أحد أركانه ، قد يكشف لنا عن الوسط الذى يُرفض تفسيره للقرآن ، كما ينبىء عن الباعث على ذلك الرفض . لأنه ينبغى بادىء ذى بدء أن نفترض كل شىء ما عدا القول بأن تفسير القرآن يعدّ عملاً ذميما يتجنبه أهل التقوى والورع .

التفسير الذى يرفضه الجادّون من الناس بدا فى تحذير ابن حنبل مقترناً فى مجموعة واحدة بالأساطير المحفوفة بالأسرار ، والخرافات عن الحروب وميادين اختلاط التصورات الخيالية الاختيارية ، مما يعوزه السند المؤيد الذى يتطلبه العلم الدينى الإسلامى منذ عهده المبكر من قديم ، شرطاً فى المعرفة الجديرة بالوثوق .

وفى تفسير القرآن بدا هذا النزوع إلى القصص والأساطير فى دائرة خاصة . كان هناك ماورد فى الكتب السابقة من مختلف القصص ، التى أجملها محمد [صلى الله عليه وسلم] نفسه ، بمنتهى الإيجاز ، وأحياناً على وجه متداخل . وعن ذلك أراد المؤمنون أن يتعرفوا خبراً قريباً . فلا شك أنه أثار فضولهم وتطلعهم العلمى إلى حد أبعد من البيان الدقيق عن التشريعات الفقهية [*] . وقد طابق الطّلَبَ عَرْضٌ غزير . فقد وجدت طائفة من علماء الكِتاب الفضوليين ، الذين سدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود والنصارى ، وأتموا ماتلقوه عنهم من القصص ، التى كثيراً مارددوها عن سوء فهم لها ، بنتاج خيالهم الخاص ، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن . رجال من طابع مقاتل بن سليمان [2] .

---

(١) ياقوت (مارجليوث) جـ ٣ ص ٢٢

(*) ليس هذا بصحيح فقد كانت عناية المسلمين موجهة كلها إلى الفقه ، وكانوا يحذرون من القصص ، فلم يعنوا بالتبسط فيها ، ومن اشتغل بذلك لم يقم له وزن عادة عند العلماء .

(٢) ينبغى عدم الالتباس بمفسر القرآن : مقاتل بن حبان ، الذى هرب =

(المتوفى ١٥٠هـ ـ ٧٧٢م) الذى ذكر فى تمييز خصيصته أنه « استمد علمه بالقرآن من اليهود والنصارى وجعله موافقاً لما فى كتبهم [١] .

إلى هذا يرجع الإنذار والتحذير من أخبار أهل الكتاب [٢] . وقد زاولت

= أمام أبى مسلم من بلخ إلى كابل ، حيث قام بدعوة ناجحة للاسلام (التهذيب للنووى ص ٥٧٧) وإليه يرجع النقل الذى ساقه القسطلانى ج ٢ ص ٤٨٨ (الجنائز رقم ٦٤) : ونوادر التفسير من تأليفه .

(١) ابن خلكان رقم ٧٤٣ . وبيان طابعه الخاص فى التفسير بالرأى يوجد عند النووى فى التهذيب ص ٥٧٤ ؛ والسيوطى فى الاتقان : النوع الثمانون ، والدميرى فى حياة الحيوان ج ١ ص ٤٤٠ مادة : ذباب . ويوجد باسمه فى المتحف البريطانى (Or 6333) تفسير مطول نوعاً لخمسمائة آية من القرآن (انظر الفهرست ص ١٧٩) ، وهى آيات تتضمن أحكاماً فقهية

Ellis - Edwards, Descriptive List der AkZessionen seit 1894, London 1912,4

كذلك محمد بن اسحاق (المتوفى ١٥١ هـ) ، والذى كتب كثيراً فى التاريخ القديم والمغازى ، واشتهر أكثر من ذلك بتأليفه سيرة الرسول . طعن فيه أهل الجرح والتعديل لأنه اتخذ يهوداً ونصارى مصادر للأخبار ، وأشاد بذكرهم على أنهم : « أهل العلم الأول » (ياقوت ج ٦ ص ٤٠١) . وسيأتى بعد ما يخالف هذه الأخبار .

(٢) راجع :

Revue des études juives XLIV; Muh. Stud. 137

(والنقل المذكور فى التعليق رقم ٣ عن كتاب البيان للجاحظ ج ١ ص ١٩٢ مأخوذ عن الطبعة الأولى لهذا الكتاب) ، وانظر : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (طبع المحمصانى بالقاهرة ١٣٢٦) ص ١١٩ ، و ZDMG Lxl 866

وتناول الزمخشرى فى الكشاف على الآية ٤٥ من سورة هود مسألة الخلاف فى ابن نوح الكافر هل كان ابنه من صلبه أو ابن زوجه ، ورجع قتادة فى قوله بالأول إلى الرواية المتفق عليها عند أهل الكتاب ، ورد عليه الحسن بقوله : « من يرجع فى دينه إلى أهل الكتاب ؟ » .

القصص بمقدار مبالغ فيه حقاً طبقةٌ من أتقياء القُصَّاص الذين ظهروا فعلا فى زمن قديم ، والذين يغلب [١] فى نشاطهم عنصر الخيال . وقد اقترنت فى الواقع كراهية حفيد عمر لتفسير القرآن بأنه كان لا يحب أن يستمع إلى قاص الجماعة [٢] ، على الرغم من الغرض الحميد الذى كان مقصوداً إذ ذاك من عملهم . وهؤلاء المفسرون المطلقو التصرف ، الذين لم يتقيدوا بنظام معين ، وسَّعوا أيضاً نطاق المغازى حتى صارت تشمل آمال الإسلام المتأخرة ، وأقحموا تأويل تحققها فى القرآن على أنه من قبيل التنبؤ بالغيب .

وهكذا روى عن مقاتل السالف الذكر ، أنه وجد فى الآية ٥٨ من سورة الإسراء : « وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً » إشارة إلى فتح القسطنطينية ذات يوم ، وإلى تدمير الأندلس [٣] .

وقد أسرف هؤلاء الناس — بطبيعة الحال — فى تصوير أحوال اليوم الآخر ، وما استمدوه عن ذلك من مصادر الأخبار الأجنبية [٤] ، أو ما أضافوه من ابتداع خيالهم ، وأصدروا ذلك على أنه تفسير موثوق به للقرآن . ولم يكن أمامهم سر مستغلق عليهم ، كما لم يكلفهم عناءً ولا ترددًا أن يصوغوا ما ربطوه بالقرآن من صور خيالهم على وجه جدير بالتصديق بوساطة استنادهم المضلِّل إلى رجال ثقات معتد بهم . فمقاتل يرجع مثلا فى تفسيره السابق للآية ٥٨ من سورة الإسراء ، إلى اسم الضحاك (بن مزاحم أحد الرواة الثقات المتوفى سنة ١٠٥ هـ = ٧٢٠ م)

---

(١) انظر :

Muh. Stud. II 161 ff; ZDMG L 478

(٢) ابن سعد جـ ٥ ص ١٤٨

(٣) كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت) جـ ٤ ص ١٠٢

(٤) وممن أخذوا مثل هذه القصص وأخبار الفتن والآخرة عن أهل الكتاب ، ذكر عبد الله بن عمرو بن العاص ، انظر السيوطى فى الاتقان (النوع الثمانون) .

الذى يذكر مقاتل أنه اغترف من كنوز علمه الكثيرة بعد وفاته . و إلى ابن عباس يرجع مقاتل أيضاً فى تفسيره للآية ٢ من سورة الملك : « الذى خلق الموت والحياة» ، وأن الله خلق الموت والحياة جسمين ، فجعل الموت على هيئة كبش أملح لايمر على شىء ولا يجد ريحه شىء إلا مات ؛ وجعل الحياة على هيئة فرس بلقاء ، وهى التى كان جبريل والأنبياء يركبونها ؛ خطوها مدّ البصر ، فوق الحمار ودون البغل ، لا تمر على شىء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شىء إلا حيي ، وهى التى أخذ السامرى من ترابها فألقاه على العجل [(١)] .

ويذبح الموت فى هيئة كبش [(٢)] يوم القيامة بين الجنة والنار [(٣)] ، ويبقى أهل الطاعة بعد ذلك فى الجنة أبداً ، والعصاة فى النار أبداً ، وذلك هو الخلود [(٤)] أى الحياة دون موت لأن الموت يذبح فى هيئة الكبش . وتنميقاً للقصة ، ذكر أن يحيى بن زكريا هو الذى يتولى عمل الذبح .

وتجاه هذا النوع من التفسير المعتمد على الأساطير ، رُوى عن عبد الله بن مسعود أنه أعلن معارضته ، إذ هو يحارب المفسرين الصادرين عن الرأى ، والذين لا يريدون أن يتواضعوا فيجيبوا على أشياء لا يدرى أحد كنهها بأن يقولوا : الله أعلم [(٥)] .

---

(١) حياة الحيوان للدميرى ، مادة كبش جـ ٢ ص ٣١٩

(٢) فى قالب أوجز لهذا الحديث (بخارى ، كتاب الرقاق رقم ٥١) جرى الحديث عن ذبح الحوت دون ذكر للصورة الحيوانية : [جىء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يذبح] ، ولكن هذه الصورة ذكرت فى نص البخارى فى كتاب التفسير رقم ١٦٧ (فى تفسير سورة مريم) .

(٣) حاول فى الأحياء دفع المطاعن عن هذا الحديث ، جـ ٤ ص ٢٣ ، كذلك السيوطى ، انظر : Rrockelmann II 156 nr 267

(٤) الآية ٢٨ من سورة الحجر .

(٥) انظر قول ابن زيد فى الطبرى جـ ١٧ ص٧٣ بمناسبة الآية ٣٥ من سورة=

فإطلاق اسم القاص على الرجل [١] الذى يريد أن يثبت علمه بالتفاصيل الدقيقة لليوم المذكور فى الآيتين ١٠ ـ ١٢ من سورة الدخان : (فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين * يغشى الناس هذا عذاب أليم ») ، وأن يصور هذه التفاصيل لمستمعيه ، يمكن أن يقوم دليلا على مدى التقويم لمثل تلك الأساطير المقرونة بالقرآن وتقدير وزنها .

وأخيراً كان يُرْفض التفسير الذى يجترىء على الخوض فى نطاق النتائج العقدية ، فقد حصل مثل ذلك أيضاً فى عصر الأمويين . ويبدو أن أسئلة ابن صبيغ ، التى ترجع إلى زمن عمر ، تدور فى هذا المدار .

لم يأت القرآن لِتقْرَنَ بالنص الإلٰهى استنباطات نظرية فلسفية ، « ولا ليضرب بعضه ببعض [٢] » ، بل المعول هنا على كلمة القرآن : « وإذا رأيت الذين يخوضون [٣] فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره » (الآية ٦٨ من سورة الأنعام) .

وإلى مثل ذلك يرجع ـ فيما يبدو ـ ماروى على أنه حديث للرسول [صلى الله عليه وسلم] يخشى فيه على مستقبل أمته من ثلاث ؛ منها : ظهور رجال يفسرون

= الرحمن : « يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلاتنتصران » ، قال : الشواظ اللهب ، أما النحاس فالله أعلم بما أراد به .

(١) الطبرى ج ٢٥ ص ٦١

(٢) أنظر : Vorlesungen81 . وفى رواية أخرى أوردها الإتقان (النوع الثالث والأربعون) : « إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ... »

(٣) يخوضون ـ ومصدره : خوض ـ يستعمل عادة فى معنى ذميم (معناه : الدخول فى الباطل ، أنظر الكشاف فى الآية ٦٩ من سورة التوبة) ، ويكثر استعماله فى إعمال النظر والفكر فى مشاكل المسائل العقدية ، أنظر عنوان رسالة الغزالى التى يحذر فيها العامة من الخوض فى علم الكلام (الجام العوام عن الخوض فى علم الكلام) .

القرآن بما لا يقتضيه التفسير الصحيح : « رجال يتأولون القرآن على غير تأويله »[١]

وإذا ورد تحذير من التفسير ، وإذا قيل : إن السلف من أئمة الإسلام الراسخين كانوا يعرضون عن ذلك التفسير كارهين ، فإن موضوع هذا الرفض الشديد ، هو هذا الاتجاه على وجه الخصوص : فإن القرآن لا يجوز تفسيره بالرأى . أى بالتفكير الذاتى ، ولا بالهوى ، أى الميل الاختيارى ؛ وإنما الطريقة الصائبة الفذة فى تفسير الكتاب الحكيم هى : التفسير بعلم ، ومن فسر القرآن بالرأى ، (أو بالهوى) ، أى بغير علم ، فقد كفر[٢] . وقد نُسب إلى أبى بكر هذا الأثر : « أى أرض تقلنى ، وأى سماء تُظلُّنى إذا قلت فى القرآن برأيى أو بما لا أعلم[٣] » ، ولكن تحت لفظ : « علم » لا يَفْهَمُ عالم الدين الإسلامىُّ أصلا نتاج التفكير الخاص ، ولا حتى الخبر المتلقى من مصدر غير مختص ، وإنما يفهم التعاليم المسندة إلى مصادر العلم المعتد بها وحدها ، أى المسندة بالرواية إلى الرسول نفسه أو إلى صحابته . فمن يستطيع أن يسند قوله إلى هذه المصادر ، فهو وحده الذى عنده العلم وكل ماعدا ذلك فهو رأى ، أو هوى ، أو حدس وتخمين ، ولا حق له أن يسمى علماً[٤] . بل لقد روى حديث ــ وإن طُعن فيه ــ يقول : إن التفسير بالرأى خطأ وإن كان صواباً : « من قال فى القرآن بالرأى فأصاب فقد أخطأ »[٥] .

وإذاً فالذى يعدّ فى نطاق علوم الدين فى الإسلام علماً حقيقياً هو مايرجع إلى أقدم الثقات الذين هم أهل للعلم عن طريق سند الرواية الشفوية الصحيح فحسب . وكذلك فى فروع أخرى للعلم كان المعوّل فى الزمن الأول على هذا القالب من

---

(١) مراسيل أبى داود (القاهرة ١٣١٠) ص ٥٥ ، وورد فيه خطأ : يتناولون

(٢) انظر . صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٥٧

(٣) الطبرى جـ ١ ص ٢٦

(٤) راجع مطلع الفصل الذى عقدته لمادة : فقه ، فى دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢

(٥) انظر : صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٥٧

الرواية فقط ، من حيث عدّها أمارة على اليقين . وهذا أيضاً فى التاريخ على وجه الخصوص . فمعرفة حدث تاريخى يمكن أن تكون جديرة بالتصديق فقط إذا قررت بوساطة سلسلة من السند المتصل بشاهد عيان جدير أن يوثق به . وبهذه الطريقة وحدها كان يمكن أن تدعى بحق من الاعتداد بها .

وبديهى أن هذه الروايات أيضاً كان لها نصيب من كل تلك النقاط التى يعتورها النقد ، والتى تكسب الحديث الدينى سقماً وتجريحاً ، ولم تزل ـ على الرغم مما بذله علم الرواية الإسلامى من جهود ناقدة ـ تفسح للعمل الفاحص حقلا عظيم الخصب : حشد الرواة فى سلاسل السند دون حيطة ولا تورع ، والميل السياسى الحزبى فى أخبار قد تتناقض أحياناً تناقضاً تاماً فى موضوع واحد ، إلى غير ذلك. والنتائج التى تم الوصول إليها عن طريق منهج البحث الناقد فى العصر الحديث ترينا بوضوح مطرد كيف أن أخبار الروايات التى تبدو فى قالب أبعد ما يكون عن الريبة ، حتى فى سيرة الرسول ومغازيه ، وفى تاريخ الإسلام القديم ، توارى فى طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة ، وآمال الطبقات المحلية المتنوعة فى الأمة الإسلامية الناشئة . وكلما صيغ تصوير الأحداث صياغة مخالفة ، مع ظهورها دائماً فى قالب الحديث الذى هو شرط التصديق ، واصطحابها دائماً بسلاسل الرواة الذين لايتطرق إليهم الشك فى الظاهر ، اختلفت بناء على ذلك الدوائر التى يصدر عنها ذلك التصوير : بين المدينة ، وسورية ، والعراق . وبهذا نزل الحديث الدينى القديم إلى مرتبة المغازى ، التى أثارت ـ كما رأينا ـ نفور المدرسة الإسلامية نفسها(*) .

(*) لم تغب وجوه النقد الحديث على قدماء النقاد ، فقد كانوا يراعون كل ما أشار إليه المؤلف وغيره من وجوه النقد ، كالنزعات العقدية ، والمذهبية السياسية والفقهية وما إليها وينبهون إلى ذلك ويبنون عليه أحكامهم فى الجرح والتعديل ، وبذلك تشهد آثارهم الكثيرة الباقية .

واشتراط قالب الحديث أمر يعتد به فى نطاق العلوم الدينية ، وفى إقامة وزن أيضاً للتفسير على وجه الخصوص . فالتفسير المشهود بصوابه ، أى المؤسس على «العلم» ، هو الذى يمكن إثبات أن النبي نفسه أو صحابته الذين ينتمون إلى دائرة تعليمه قد صرحوا به فى بيان معنى القرآن ودلالته (التفسير بالمأثور[1]) . لأنه كان معدوداً من البديهى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] نفسه كان يسأل عن معنى مفردات وآيات من القرآن و يبين ذلك . كذلك هو نفسه لم يفسر تلك الآيات من عنده ، بل تلقى تفسيرها من جبريل الملك ، الذى علمه إياها باسم الله (برواية عن الله[2]) . وتكاد كل مجموعة من مجاميع الحديث الكبيرة ، المرتبة حسب المواد ، تشتمل على : باب تفسير القرآن ، أى مجموعة الأخبار الصادرة عن النبي [صلى الله عليه وسلم] فى تفسير القرآن[3] . و يلحق بهذا مانقل عن الصحابة من وجوه التفسير .

ولا تدع لنا سعة الصدر الملحوظة فى طريقة الرواية الإسلامية مجالا للعجب إذا لم يكد ذلك المصدر للتفسير يتركنا مرة فى حيرة من الأمر ؛ فهو نبع لا ينضب معينه . و يقول العالم المصرى الغزير التأليف : جلال الدين السيوطى (المتوفى ٩١١هـ ــ ١٥٠٥ م) ، الذى ندين له بكتاب يعد مدخلا ممتازاً إلى علوم القرآن ، إنه استطاع أن يجمع أكثر من عشرة آلاف حديث من تفاسير النبي [صلى الله عليه وسلم] والصحابة[4] ، وذلك فى كتاب له بعنوان : « ترجمان القرآن » ،

---

(١) الإحياء جـ ٢ ص ١٤٠ : « علمهم بالقرآن ومعانيه المفهومة بالسنة » .

(٢) الطبرى جـ ١ ص ٢٦

(٣) ذكر فى مؤلفات الواحدى كتاب « تفسير النبى » (ياقوت نشر مارجليوث جـ ٥ ص ٩٨)

(٤) الاتقان (النوع الثامن والسبعون) . وفى نفس الكتاب (النوع الثمانون) يسوق السيوطى مجموعة خاصة من أقوال التفسير المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

استخرج منه هو نفسه مختصراً طبع بالقاهرة (١٣١٤ هـ) فى ستة أجزاء (الدر المنثور فى التفسير المأثور) . ويذكر السيوطى أنه فى أثناء تصنيف ذلك الكتاب رأى النبى (صلى الله عليه وسلم) فى مَنامه وحصل على إذنه . وهذه صورة من الصور الوهمية التى تكثر فى هذه الأوساط(*) .

ولا يكاد يحصى عدد الصحابة الذين يرجع إلى روايتهم « العلم » بتفسير مواضع القرآن ، وإذاً فلا يكاد الباحث الورع فى القرآن يحس مرة بالحاجة إلى تدريب فكره الخاص فى سبيل المخاطرة بالتفسير بالرأى . فإنه إذا اجتهد فى تحصيل المأثور ، سيجد عن طرق الروايات التى قبلها النقد الإسلامى(*) ، على أنها جديرة بالتصديق ، تفسيراً منقولا ينتهى إلى زمن الصحابة .

ومن بين جميع الصحابة ، الذين يعد منهم أيضا الخلفاء الأول وعائشة وأزواج أخر للرسول [صلى الله عليه وسلم] ، يسمو فى حكم المسلمين على أنه أعظم حجج الاسناد فى الأهمية ، عبد الله بن عباس ، ابن عم الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، وابن الجد الأكبر لأسرة العباسيين ، فهو يعد معجزة التفسير ، وبحر العلم[1] ، وحبر[2] هذه الأمة ، ويسمى أيضا ــ على وجه التفضيل ــ ترجمان القرآن[3] ،

(*) رؤيا النبى حق ولكن العلماء قرروا أنه لايوثق بما يلقى فيها من كلام .

(*) الواقع أن تفسير الرواية قليل لايغنى شيئاً ، وأكثره فى سبب النزول ونحوه . ولم يزل فى القرآن مجال للاستنباط والتفسير بشهادة القرآن نفسه .

(١) فى تلقيب رواة مختلفين بهذا اللقب راجع ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٣١ ، جـ ٣ ص ١٣٣ ، أغانى جـ ٨ ص ٩٢

(٢) أطلق هذا اللقب قبل ذلك على زيد بن ثابت (ابن سعد جـ ٢ قسم ٢ ص ١١٧) ــ وسمى الأعمش : [حمزة بن] حبيب بن عمارة (أحد القراء السبعة وتوفى ١٥٦ هـ — ٧٧٣ م) : حبر القرآن (أبو المحاسن بن تغرى بردى ، نشر جونبول جـ ١ ص ٤٢٠)

(٣) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١١٩

الذى باركه الرسول ، بل كذلك باركه جبريل المَلَك . وعلى بن أبى طالب فحسب هو الذى يقال إنه سما عليه فى فهم العلم(١) . وقد قدمه الخليفة عمر وهو شاب بعد على أقدم الصحابة وافضلهم(٢) . وتجلو للتصور الذهنى رفيع اختصاصه بعمل المفسر للقرآن كلمة منسوبة الى تلميذه مجاهد : كان إذا فسر آية من القرآن رأيت على وجهه النور(٣) .

ولئن تراءى فى مثل هذا التعظيم إعجاب الأجيال المتأخرة بابن عباس(٤) ، لقد كان يعدّ فعلا على عهد الشاعر : ابن قيس الرقيات (فى أواسط القرن الأول الهجرى) ، الذى يعرضه فى مناقب المجد المعروفة لقبيلة قريش ، « حبر الله الذى يستضاء بعلمه إذا عيّ العلماء بالبيان الصحيح(٥) » .

وأخبار التفسير التى ترجع إليه تعدّ أكثر ماينال الإيثار والتفضيل من تبيان لفهم القرآن . وترى الرواية الإسلامية أنه تلقى بنفسه فى اتصاله الوثيق بالرسول وجوه التفسير التى يوثق(*) بها وحدها .(٦) وقد أغفلت هذه الرواية بسهولة ،

---

(١) الإحياء (بولاق) ج ٢ ص ٤٦

(٢) راجع الإحياء ج ١ ص ١٤٠

(٣) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج١ ص ٢٢ . ومثل ذلك يروى فى القصة اليهودية عن عالم أهل الكتاب : ابن عزاى : « كان إذا درس أو علم استعلت النار من حوله (levit. rappah. 19) . وقد ذكر ذلك كثيراً فى الأدب الإسلامى .

(٤) ذكر البلوى فصلا فى مناقبه : ألف باء ج ١ ص ٢٢٣ — ٢٢٥

(٥) ديوان (نشر : Rhodokanakis S.179) ، قصيدة رقم٣٩ ، بيت ٤١ [وذلك حيث يقول :

وأبو الفضل وابنه الحبر عبد الله إن عى بالرئى الفقهاء

وأبو الفضل هو العباس بن عبد المطلب ، والرئى بكسر الهمزة لغة فى الرأى] .

(*) وأين الرواية التى يزعمها ، وما قيمتها فى نظر رجال النقد ؟

(٦) وقد وضعت فى وقت متأخر هذه القاعدة : « أن تفسير الصحابى إذا كان مسنداً إلى نزول آية فهو مرفوع اصطلاحا » (فسطلانى ج ١٠ ص ٢٠٩ فى كتاب الفتن رقم ١٢) .

كما فى أحوال أخرى مشابهة ، أن ابن عباس عند وفاة الرسول [صلى الله عليه وسلم] كان أقصى مابلغ من السن ١٠ – ١٣ سنة[١] .

وأجدر من ذلك بالتصديق الأخبار التى تفيد أن ابن عباس كان لايرى غضاضة أن يرجع فى الأحوال التى يخامره فيها الشك إلى من يرجو عنده علمها . وكثيراً ماذُكر[*] أنه كان يرجع (كتابة) فى تفسير معانى الألفاظ إلى من يدعى أبا الجَلْد[٢] ، والظاهر أنه غيلان بن فروة الأزدى الذى كان يثنى عليه بأنه « قرأ الكتب »[٣] . وقد ذكرت بنته على وجه الخصوص أن أباها كان يقرأ القرآن كل سبعة أيام ويختم التوراة كل ثمانية أيام بالروية والفهم[٤] — يبدو أن

(١) بل يتشكك النقد الإسلامى نفسه فيما روى عن ابن عباس متعلقاً بالأحداث المكية للرسول [صلى الله عليه وسلم] : وذلك أنه كان فى هـذا الوقت طفلا ، ويحتمل أنه لم يكن ولد بعد (انظر القسطلانى جـ ٥ ص ٥٤٣ فى كتاب الجنائز رقم ٩٩) ، وأن اتصاله بالنبى كان وهو دون البلوغ (القسطلانى جـ ٢ ص ٤٧٩) . ويروى ابن مسعود نفسه أن النبى فى إحدى الجنائز صف صبياناً كان هو من بينهم (كتاب الجنائز رقم ٥٩) . ويشير ابن مسعود إلى صغر سنه بقوله : « لو بلغ ابن عباس أسناننا ماعاشره منا رجل» أى مابلغ أحد منا عشر علمه (النهاية لابن الأثير مادة : عشر ، جـ ٣ ص ٩٧ = لسان العرب فى نفس المادة جـ ٦ ص ٢٤٦)

(*) معروف أن ابن عباس كان لايضارعه أحـد فى التفسير ، وكان يرجع إليه الصحابة فى ذلك ، فبعيد أنه وهو ترجمان القرآن أن يرجع إلى من لايعرف لاسيما فى معانى القرآن كما يبنى المؤلف على ذلك فيما بعد . وماذكره لايعدو أن يكون تفسير لفظ لغوى .

(٢) مثلا فى : الطبرى جـ ١٣ ص ٧٢ (فى الآية ١٣ من سـورة الرعد) فى الكلام عن : برق ، إذ كتب إليه أبو الجلد أن معناه هنا المطر .

(٣) يقول فيه العسكرى فى كتاب التصحيف والتحريف : هو صاحب كتب وجماع لأخبار الملاحم .

(٤) يقرؤها نظرا (راجع عبارة التلمود : بعيون) ، خلافا للقراءة الآلية فقط . وحصلت أيضاً التفرقة فى قراءة القرآن بين : قراءة بفهم أو قراءة فهم وتصحيح ، وبين مجرد التلفظ (راجع : Snouck Hurgronje, Mekja Anm II 225) ، ياقوت جـ ٥ ص ٢٧١ . وفى حديث ذكره فى الأحياء جـ ٤ ص ١١٦ (طبع بولاق)

سبعة أيام إلى ثمانية كانت تعد مدة وسطاً لختم القرآن بفهم [1] ـ ، وكان يدعو جماعة كبيرة من الناس احتفالا بكل مرة يختتم فيها التوراة ، ويرى أن هذا العمل الصالح يستوجب رحمة الله ورضاه [2] . ولا يتضح حقاً من هذا الخبر الغامض ، الذى ربما زادته مغالاة ابنته غموضاً ، أى نسخة من التوراة كان يستخدمها فى دراسته [3] .

وكثيراً مانجد بين مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس ، اليهوديين اللذين اعتنقا الإسلام : « كعب الأحبار [4] » و : « عبد الله بن سلام » .

كما نجد : أهل الكتاب ، على وجه العموم ، أى رجالا من طوائف ورد

= وصفت قراءة القرآن دون تدبر على النحو الآتى : « ويل لمن قرأ هذه الآية ثم مسح بها سبلته » . ومن أجل قراءة القرآن بتدبر وضعت طبعاً وقوف قصيرة .

(١) فى كل يوم سبع (انظر الخزرجى: عقود اللآلىء نشر Redhouse ص ٧٠ ، ٧٢ . وتعرض النووى فى كتاب الأذكار (طبع الميمنية بمصر ١٣١٢ هـ) ص ٤٨ لختم القرآن فى مدد قصيرة أو طويلة ، وختم كلامه بأن ختمه فى سبعة أيام كان عمل أغلب السلف الأتقياء ـ وكثيراً تذكر أوقاف حبست على جماعة (المجتمع السبعى) تقرأ القرآن على سبعة أيام (انظر رحلة ابن جبير والتعليق على مادة سبع) . ومما يثنى به الحسن بن عبد الله على سيده السلطان ركن الدين بيبرس من بين ما أسسه من مؤسسات الخير أنه حبس خيرات كثيرة على: المقرئين السبعيين (آثار الأول فى أخبار الدول ، القاهرة ١٣٠٥هـ على هامش تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٦٤) .

(٢) ابن سعد جـ ٧ قسم ١ ص١٦١

(٣) روى عنه المقدسى أيضاً فى ص ٦٢ من كتابه [أحسن التقاسيم] خبراً أحصى فيه الأرض المأهولة بالسكان والبلدان التى بها (إذا صحت قراءة الاسم ، انظر احتمالات التسمية عند بروكلمان ، فى : ابن الجوزى : تلقيح فهوم أهل الأثر ، ليدن ١٨٩٢ ص ١١)

(٤) وردت تسميته : « أخو الأحبار » فى شعر لكثير : أغانى جـ ٨ ص ٣٣

التحذير من أخبارها ـ عدا ذلك ـ فى أقوال تنسب إلى ابن عباس نفسه [١] (أنظر ص ٥٨) . ومن الحق أن اعتناقهم للاسلام قد سما بهم على مظنة الـكذب [٢] ، ورفعهم إلى مرتبة مصادر العلم التى لاتثير ارتياباً [٣] . ولم يعد أوتولوث [٤] O. Loth شاكلة الصواب إذ يتحدث عن مدرسة ابن عباس ذات المسحة اليهودية » [*] ولم يعد ابن عباس أولئك الـكتابيين الذين دخلوا فى الإسلام حججاً فقط فى الاسرائيليات وأخبار الـكتب السابقة ، التى ذكر كثيراً

(١) على الأخص فى : بخارى ، شهادات رقم ٢٩ : « يامعشر المسلمين كيف تسألون أهل الـكتاب » ، و : اعتصام رقم ٢٦ حيث ختم تحذير ابن عباس بقوله : « ألا ينهاكم ماجاءكم من العلم عن مسألتهم » .

(٢) نال عبد الله بن سلام إجلال الناس لا لأنه عالم بالـكتب فحسب ، بل كذلك لمسلـكه الصالح .

(٣) انظر : Snouck Hurgrrnje, Mekka II 204 ، وفى خبر عند ابن سعد ج ٢ قسم ١ ص ٧٩ ، غير واضح تماماً أن عامر بن عبد الله بن عبد القيس الأنبارى الزاهد درس التوراة على كعب فى نصها الأصلى — ولقب كعب بلقب : ملجأ العلماء (الزرقانى على الموطأ طبع القاهرة ١٢٨٠هـ ج ٤ ص ١١٠) .

(٤) انظر :
Morgenlàndische Forschungen (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875) 298;
ولـكنه يرد أيضاً بأقسى العبـارات على « أ كاذيب » كعب الذى حاول أن يزور يهوديات على الإسلام (طبرى ج ١ ص ٦٢ ، انظر :
Lidzbarski, De propheticis legendis arabicis (Leibzig 1893) 93
وذلك حول قصة الشمس والقمر وإلقائهما يوم القيامة فى النار .

(*) لم تعرف روايات ابن عباس على وجه اليقين . وأين سنده أو تفسيره حتى يمكن ذلك الحـكم ؟ وكل ماصح عن ابن عباس هو ما أشار إليه المؤلف نفسه فى التعليق رقم ١ مما روى عنه فى البخارى أنه كان ينهى عن سؤال أهل الـكتاب وأخذ العلم عنهم .

(٥) انظر الطبرى ج ١ ص ١٧٧

عنها من الفوائد[١] ، بل كان يسأل أيضاً كعب الأحبار مثلا عن التفسير الصحيح للتعبيرين القرآنيين : أم الكتاب ، و : المرجان[٢] .

كان يُفترض عند هؤلاء الأحبار اليهود فهم أدق للمدارك الدينية العامة الواردة فى القرآن وفى أقوال الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، وكان يُرجع إلى أخبارهم فى مثل هذه المسائل[٣] ، على الرغم من ضروب التحذير الصادرة من جوانب كثيرة فيهم . ففى تعيين وقت يوم الجمعة ، الذى أخبر الرسول [صلى الله عليه وسلم] أن أداء المسلم الصلاة فيه لابد أن يُقبل ، ذُكر أن أبا هريرة طلب بيان ذلك عند كعب الأحبار وعبد الله بن سلام . وذلك بأنهما يعرفان التوراة التى لابد أن يوجد فيها مثل ذلك[٤] . والظاهر أن المحور الذى تدور حوله مثل هذه الأخبار فى الغالب هو افتراضات المسلمين فى الزمن المتأخر . ويدل على مدى ماتستطيع أن تبلغه مثل هذه الافتراضات من طابع السذاجة ماروى مثلاً من حصول اختلاف بين ابن عباس وعمرو بن العاص على قراءة كلمة : « من لدنى » فى الآية ٧٦ من سورة الكهف ، هل هى بتشديد نون : لدنى ، أو بتخفيفها ، وأن الاثنين قصدا إلى كعب الأحبار لتسوية هذا الخلاف[٥] .

---

(١) انظر : Lidzbarski J. C. 41 ، وما نقله لسان العرب من أوصاف الرسول مروى بطبيعة الحال عن كعب (انظر ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ٨٧) ، وأى شىء لم يجده كعب فى الكتب ، انظر : ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٤٠

(٢) طبرى جـ ١٧ ص ١٢٦ وانظر جـ ١٧ ص ٩ (فى الآية ٢٠ من سورة الأنبياء) وجـ ٢٧ ص ٦٩

(٣) ونقل ابن سعد (جـ ٥ ص ٣٤٤) خبراً عن الأعمش أن تفسير مجاهد اعتبر لأنه تعلم من أهل الكتاب . بيد أن جواز استخدام هذه المصادر العلمية قد نظرت إليه جوانب مختلفة بما يخالف ذلك .

(٤) يوجد بيان ذلك فى القسطلانى جـ ٢ ص ٢١٦ (باب الجمعة رقم ٣٦)

(٥) صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٩٣

ومذهب التفسير الذى أقامه هذا الأب الأول لتفسير القرآن ، والمحصول الذى تعلمه من أهل الكتاب ، قد بينه ليونى كيتانى[١] Leone Caetani أخيراً على وجه ممتاز. و يستحق واحد من المعالم المميزة لطريقته أن نبرزه إبرازاً خاصا[٢] ، إذ كان قد احتفظ بنفسه فيما بعد[٣] على أنه من خير مايقنع حاجاتنا من عناصر التفسير.

كانت هناك تعبيرات شديدة النَّدرة فى لغة القرآن تبدو أحياناً غير مفهومة للمثقفين أيضاً من الأمة ، الذين كانوا يطلبون تفسيرها عند من هم أعلم بها منهم[٤]. وفى مثل هذه المسائل كان دأب ابن عباس أن يحيل على الشعراء القدامى ، الذين كان يرى الاعتداد باستعمالهم اللغوى فى التفسير[٥] . فهو يصرح فى مناسبة تفسيره

(١) انظر : Annali del Islam I 47-51
وانظر أيضاً F.Buhl فى مادة : عبد الله بن عباس ، فى دائرة المعارف الإسلامية ج ١

(٢) نسبت إليه — فى وقت متأخر — الكلمة التى نسبت فى رواية أخرى كما يظهر إلى الخليفة عمر ، تحث على العناية بالأشعار القديمة (أنظر مقدمة ديوان الحطيئة فى ZDM GXLVII 17) : « عليكم بأشعار الجاهلية فإن فيها تفسير كتابكم » وساقها بهاء الدين العاملى فى : الوحدة الوجودية (فى مجموعة نشرها صبرى الكردى بالقاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٢٥).

(٣) جمع أبان بن تغلب (المتوفى ١٤١ هـ) ، الذى يفتخر به الشيعة ، فى « كتاب الغريب » شواهد لقدماء الشعراء على تفسير « مفردات القرآن » (فهرس كتب الشيعة للطوسى ج ٦ ص ٤) . ويذهب الجاحظ بعيداً حيث يقرر أن من يجهل أمور الجاهلية لايستطيع أن يفهم الكتاب والسنة (أنظر كتاب الحيوان ج ١ ص ٩٠ س ٨ من أسفل).

(٤) لما سئل عمر عن معنى : أبا (فى الآية ٣١ من سورة عبس) صرح بكراهيته لذلك (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٧ ، س ٥).

(٥) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢١ س ٤ ، وانظر :
Noeldeke Beitraege zur semitischen Sprachwissenschaft (1604) 11 Anm.6.

للفظ : حرج ، فى الآية ٧٨ من سورة الحج ، بهذا المبدأ : « إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا فى الشعر فإن الشعر عربى[١] » . حقاً نسبت إليه أيضاً تفسيرات ذكر فيها عن كلمات قرآنية أنها من الدخيل المأخوذ من لغات أجنبية[٢] . وعلى أساس هذه الأقوال ، يبدو أنه كان لا يرى بأساً[٣] بافتراض اشتمال القرآن على مادة لغوية غير عربية .

وبذلك المبدأ المنهجى المنسوب إلى ابن عباس ، اقترنت على النمط العربى أسطورة مدرسية عظيمة الإفادة ، وجدت مدخلا إلى المعجم الكبير للطبرانى (المتوفى ٣٦٠ هـ = ٩٧١ م) . وذلك أن الزعيم الخارجى : نافع بن الأزرق ، سأل ابن عباس عن عدد كبير من مفردات القرآن ، طالباً إليه أن يستشهد على معانيها من الشعر القديم . فجاء فى جواب ابن عباس على مسائل نافع بن الأزرق الاستشهاد على تفسير نحو مائتى كلمة[٤] بشواهد من الشعر القديم[٥] . وهذه مبايعة من عالم اللغويين المتأخرين لأبى التفسير الذى نمّى الطريقة اللغوية فى تفسير القرآن . ويُذْكر له أنه زيادة على معارفه الدينية والفقهية كان يعرض[٦] أيضاً

---

(١) طبرى جـ ١٧ ص ١٢٩ . وقد نسب إليه ذلك المبدأ الأساسى ، وطبيعى أن من العسير ضمان صحة هذه النسبة ، ولا توجد دواع منافية لذلك .

(٢) مثل : ناشئة (فى الآية ٦ من سورة المزمل) من الحبشية (بخارى : أبواب التفسير رقم ٣١) ، و : سامدون (فى الآية ٦١ من سورة النجم) فى لغة حمير من سمد أى غنى

(٣) كما عزى ذلك فيما بعد إلى الشافعى (الرسالة طبع القبانى ١٣٠٨ ص ١٩) وأبى عبيدة ، أنظر :

Muh:Stnd:I 198,1

(٤) نقل المبرد فى الكامل عن أبى عبيدة عدداً قليلا من ذلك .

(٥) نقلت فى : الاتقان للسيوطى (النوع السادس والثلاثون) .

(٦) فى عناية ابن عباس بالشعر ، وامتداد هذه العناية حتى إلى شعر عمر بن أبى ربيعة ، انظر : الأغانى جـ ١ ص ٣٤

بخبرة حجة فى شئون اللغة[١] إفادات عن الرواية التاريخية (المغازى وأيام العرب) وعن الشعر القديم [٢] وما شا كل ذلك . وقد بدأ أهل الورع من علماء الدين أولا فى جيل تال يظهرون كراهيتهم للشعر[٣] . بيد أنه روى أيضاً أن ابن عباس قد احتفظ لنفسه بقطرات غزيرة كثيرة من بحر علمه ؛ و إذا جاز لنا أن نمنح الأخبار المروية عن أقواله فى التفسير قبولا وتصديقاً ، فهو لم يبح بمعارفه فى كل مسألة من المسائل . فقد روى أنه كان يكتم تفسير ماذكر عن « الروح » فى الآية ٨٥ من سورة الاسراء : « قل الروح من أمر ربى » ، على أنه سر من الأسرار[٤] .

وقد بقيت هذه المسألة أيضاً فى الأزمنة المتأخرة « من الأسرار الإلهية التى لايجوز البحث فيها » [٥] .

و إذاً فإلى هـذا العالم المحيط بتفسير القرآن يقصد معاصروه المتطلعون إلى المعرفة بكل مايحيك فى صدرهم من شكوك ــ وأنا أحكى هـذا طبعاً على أساس الأخبار الإسلامية ــ . واختلافهم إلى هذا المفسر القديم لم يُعرض دائماً فى أسلوب مدرسى جاف ، بل أحياناً فى مظهر مسرحى زاخر بالحياة . فقد روى مثلا أن

(١) سئل ابن عباس أيضاً عن معنى كلمة نادرة غير قرآنية (: مطهم ، وهى من ألفاظ الأضداد التى لم يوردها ابن الأنبارى) ، انظر الأزهرى فى لسان العرب ، مادة : طهم جـ ١٥ ص ٢٦٥ س ١٠

(٢) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٢٢ س ٤ — ٧ . وهناك مثال من ذلك فى شرح المفضليات ، نشر ليال ص ١١٣ س ١٥

(٣) انظر : ZDMG, LXIX, 2o2, Anm. 4.

(٤) طبرى جـ ١٥ ص ٩٨ ، وفى جـ ١ ص ٢٨ يقول أبو مليكه إذ سئل ابن عباس عن آية من القرآن : « كل قال برأيه ولـكنه أبى أن يقول شيئاً فى ذلك » ، انظر كتاب الاضداد نشر هوتسما ص ٢٧٣

(٥) إحياء جـ ٤ ص ١١٣ س ٤ من أسفل . وقال الغزالى بعد أن ذكر تعريفاً طبياً للروح يطابق مذهب الرواقيين : « فذلك سرمن أسرار الله لم نصفه ولارخصة فى وصفه » وراجع جـ ٣ ص ٢٦٠ س ١٣ من أسفل .

مستمعيه غمرتهم نشوة من السرور إذ فسر الآية ٢٣ من سورة النور ، حتى وثب بعضهم فقبل رأس الإمام الحكيم[١] .

وفى القرآن ، فى الآيات ٢٢ ـ ٢٩ من سورة القصص (موسى فى مدين ، عند البئر ، فى بيت شعيب ، زواجه بابنة شعيب) ، وفى أساطير متأخرة زيادة على ذلك ، امتزجت قصة هرب موسى إلى مدين ، ومجرى حياته فى بيت كاهنها ، بقصة أهل الكتاب عن يعقوب ولبن . ومما جاء فى ذلك أنه اشترط على موسى أن يؤدى عدداً من سنى الخدمة فى مقابل الزواج من بنت كاهن مدين على النحو المذكور فى الآية ٢٨ : « قال إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وما أريد أن أشق عليك .. (٢٩) فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور ناراً » .

فما المراد من ذلك الأجل ، هل قضى موسى ثمانى سنين ، أو قضى الأجل الأوفى ؟ .

لم يكن هذا سواء على التطلع العلمى عند علماء الكتاب الإسلاميين . وطبيعى أن ابن عباس لابد أن يجد حلاً ، فهو يعلم كل شىء . وقد حكى أيضاً عن سعيد بن جبير أنه قال : جاءنى يهودى بالكوفة وأنا أتجهز للحج فقال : إنى أراك رجلا تتبع العلم ، فأخبرنى أى الأجلين قضى موسى : قلت : لاأعلم ، وأنا قادم على حبر العرب (يعنى ابن عباس) فسائله عن ذلك . فلما قدمت مكة

---

(١) طبرى جـ ١٨ ص ٧٤ ، و « تقبيل الرأس » تعبير عن الإعجاب بافادة تستمع . وقبل عمر رأس عبد الله بن سلام حين بين له وجه معرفته النبى [صلى الله عليه وسلم] أكثر من ابنه (انظر الكشاف والبيضاوى فى تفسير الآية ١٤٦ من سورة البقرة) وانظر كتاب بغداد لطيفور ، نشر كلر ص ٨٥ ، وانظر تعبير كتابات التلمود : نشاقو عل روشو (قبله على رأسه) فى :

S. Kraus, Talmudishe Archaeologie, III 246, Anm, 67

سألت ابن عباس عن ذلك وأخبرته بقول اليهودى ؛ فقال ابن عباس : قضى أكثرهما وأطيبهما ، إن النبى إذا وعد لم يخلف . قال سعيد : فقدمت العراق فلقيت اليهودى فأخبرته فقال صدق ، وهكذا أنزل أيضاً على موسى [١] .

وفى كل مشكلات التفسير ، يبدو ابن عباس كأنه منبىء بأخبار الغيب ، وأحياناً كأنه مظهر إلهى [*] .

وقد وقد وقف المؤمنون حيارى بازاء الآية ٢٦٦ من سور البقرة : « أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجرى من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » .

فسأل عمر كل الناس عن معنى هذه الآية الغامضة ، ولم يجد أحداً يستطيع أن يعطيه جواباً مقنعاً (وفى رواية أخرى فقالوا : الله أعلم ، فغضب عمر فقال : قولوا نعلم أولا نعلم) . فقال ابن عباس — الذى كان خلفه واقفاً فى تواضع — : « فى نفسى منها شىء يا أمير المؤمنين » ، فقربه عمر إليه وقال : « قل يابن أخى ولا تحقر نفسك » فقال ابن عباس : « هذا مثل ضربه الله فقال : أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير والسعادة ، حتى إذا كان أحوج مايكون إلى أن يختم بخير ، حين فنى عمره ، واقترب أجله ، ختم ذلك بعمل من أعمال أهل الشقاء فأفسده كله ، فحرقه أحوج مايكون إليه ؟ » (طبرى ج ٣ ص ٤٦) .

على هذا النحو كانت الرغبة فى تقديم ابن عباس إذا أريد ذكر تفسير جدير أن يوثق به لكلمة أو جملة من القرآن مشكوك فى معناها أو كثيرة الاحتمالات .

---

(١) طبرى ج ٢٠ ص ٤٠ ، وانظر :

Iidzbarski, propheticis legendis arabicis 29

وفى الواقع تجعله القصة اليهودية يقضى عشر سنين عند كاهن مدين يثرو (شعيب) .

(*) لايتفق ذلك مع عقيدة المسلمين فى ابن عباس ولا غيره .

وعند من اعتادوا ممارسة هذا التفسير لم يعد هناك منذ زمن طويل مجال للشك في أنه لايكاد يرجع شيء ، أو لايرجع على الحقيقة إلا جدّ قليل ، إلى ابن عباس مما أحاطه العلماء المتأخرون بهالة من اسمه . وعلم النقد الاسلامى نفسه وضع فروقاً بين مراتب صحة الأسانيد الكثيرة التفرع التي تنتهي إلى ابن عباس[١] . وقد سميت إحدى سلاسل الرواية الراجعة إليه : سلسلة الكذب ، مما يدل على أن النقد الإسلامى أيضاً لم ينكر افتراض أن هناك من حاول وضع محصول متأخر في قالب سليم ، مزوّداً ذلك بحجية خبرة ابن عباس التي لاينازع فيها أحد[٢] .

ولكن الاتجاه ازداد من ناحية أخرى أيضاً إلى إشاعة تراجم حافلة بالأساطير عن ثقة أوائل الرواة لمذهب ابن عباس الذين يسندون إليه عن طريق مباشر ؛ فتدلى هذه التراجم بأخبار عن الأمانة والإحاطة اللتين لا ريب فيهما عند هؤلاء الناس ، وتعرض ماعلمه ابن عباس في ضوء مناسب بقدر الإمكان . فيروى أن مجاهداً (المتوفى ١٠٣ هـ = ٧٢١ م) عرض المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته ، يوقفه عند كل آية منه ويسأله عنها[٣] . وأن عكرمة مولى ابن عباس (المتوفى ١٠٥ هـ = ٧٢٤ م) صار عالماً ممتازاً على وجه الخصوص بمذهبه (أعلم الناس بالتفسير[٤]) ، لأن ابن عباس كان يضع في رجله

---

(١) راجع صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٥٦ س ١٣ من أسفل ، والاتقان للسيوطى (النوع التاسع والسبعون) جـ ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥

(٢) علق الزمخشرى على تفسير نسب إلى ابن عباس للآية ١١٠ من سورة يوسف بما يلي : « فإن صح هذا عن ابن عباس . . . » جـ ١ ص ٤٨٩ ، وذكر نحو ذلك أيضاً في تفسير الآية ٢ من سورة فاطر» جـ ٢ ص ٢٣٧ س ٨ من أسفل .

(٣) طبرى جـ ١ ص ٣٠ ، ٢ ص ٢٢٣

(٤) ويحصل أيضاً أن يخطىء عكرمة ابن عباس ، وروى مثل ذلك في إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ ٢ ص ٤٥ بمناسبة الآية ١٦٤ من سورة الأعراف : فلما بين عكرمة لابن عباس ذلك كساه بردة وفرح به .

الـكبل ولا يفك قيده حتى يتم أخذ تفسيره[١] . وهذه سمة من المبالغة كثيراً ماتذكر فى سبيل الوسم بالمثابرة على التلقى والدرس[٢] . ومع ذلك يبدو أن هذا الرجل الذى كان موضع ثقة ابن عباس[٣] ـ كما ظن ذلك حتى بعض من لايميلون إلى التشكك من المسلمين ـ قد أساء استغلال علاقته بابن عباس ، فنشر باسمه مالم يسمعه منه أصلا ، حتى إن سعيد بن المسيب كان يضرب به مثلا فى تحذير مولى له[٤] . ولذلك عاقبه : علىّ ، ابن سيّده عقاباً مهيناً[٥] .

ومن الأخبار ذات الطابع المميّز لمقدار الوزن الذى كان يلقيه الجمهور العادى فى ذلك العهد (فى حكومة هشام المروانى) لحماة الرواية المقدسة (السنة) ، إلى جانب ما كان يبديه ذلك الجمهور من الإجلال لمن ليس أقل من شاعر شعبى صالح ، ماروى من أنه عند دفن عكرمة السالف الذكر لم يتكامل من الرجال عدد يكفى حتى لحمل جنازته ، على حين ظهر القرشيون فى جمع كبير لتشييع جنازة « كثيّر » الشاعر فى نفس اليوم[٦] . حقاً كان ملحوظاً فى ذلك[٧] باعث تحقير المولى

---

(١) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٣٣ س ١٣ — ١٩ ، جـ ٥ ص ٢١٢ س ١٤

(٢) راجع ديوان الحطيئة (مقال فى ZDMG,XLVI) ص ٢٢ ويحكى ابن بطوطة (نشر پارس جـ ٤ ص ٤٢٢) عن أهل السودان أنهم كانوا يضعون أولادهم فى القيد إذا أهملوا فى حفظ القرآن ولا يحلونه حتى يحفظوه .

(٣) وفى البخارى : كتاب الأذان رقم ١٥٧ ، وصف أبو معبد (واسمه نافذ) بأنه أصدق موالى ابن عباس .

(٤) انظر : Tor Andrae le Monde orientale(1912) VI.8

(٥) ابن سعد جـ ٥ ص ١٠٠ س ١٤ ، ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٥ ص ٦٣ ، ٦٥ (كان يوثقه على باب الـكنيف ويقول : إن هذا يكذب على أبى) .

(٦) انظر الجمحى فى طبقات الشعراء (نشر هل) ص ١٢٤ س ١٢

(٧) وعلى خلاف ذلك يذكر ابن سعد (جـ ٥ ص ٣٠٦ س ١٣) أنه احتفل بتشييع جنازة مولى بالنداء فى المسجد فى جم غفير (حقاً كان الميت هذه المرة ذا مكانة كبيرة من التعظيم)

حتى بعد وفاته[١] ، بإزاء تشريف العربى الأصيل الحرية ؛ وليس صحيحاً فيما يبدو[*] أن سبب الامتناع عن تشييع جنازة عكرمة يرجع إلى أنه كان يدين بمذهب الخوارج ، وأنه من أجل ذلك عاجلته منيته فى بيت صديق اختفى عنده ، فى أثناء مطاردة الحكومة إياه[٢] .

وتفسير ابن عباس المروىّ بالأسانيد الراجعة إلى تلاميذه المباشرين ، قد جُمع فى مجموعات منذ عهد مبكر[٣] . كذلك وُضعت مجموعة لفتاويه الفقهية ذُكر[٤] أن مصنفها هو أبو بكر محمد بن يوسف بن يعقوب (والأخير ابن الخليفة المأمون) . وهو محدِّث فقيه شافعى[٥] توفى بمصر . وتأليف التعليقات المفسرة للقرآن

(١) ربما اقترن ذلك بالملاحظات التى ذكرها ڤنسنك فى :

Semitic Rites of mowrning and religion, Amsterdam 1617 p.26f.

(*) بل الراجح أن ذلك كان لكونه خارجياً متهما فى علمه . وقد كان يعظم كثير من الموالى كالحسن البصرى وغيره . وانظر كيف يطلق جولدزيهر حكمه دون تثبت مع أنه يعرف ما يخالفه كما ذكر ذلك فى التعليق رقم ٧ عن ابن سعد فى الصفحة السابقة .

(٢) تجد الأخبار عن ذلك فى ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٥ ص ٦٣ س ١١ ، ص ٦٤ س ٨ ، ولكن دور الداعية الخارجى الذى يقوم به عكرمة فى هذه الأخبار المتحاملة عليه لايكاد يتفق مع المسلك الذى قضى عليه حياته .

(٣) الفهرست ص ٣٣ س ٢١ وما بعده . ولم يكد يبقى شىء من هذه الكتب فى قالب مستقل .

(٤) يصف ابن حزم فى جمهرة الأنساب (وتفضل الدكتور دنسن روس بإطلاعى عليه فى نسخة منقولة عن مخطوط بالهند لوحة رقم ١٤ ب) هذا الكتاب بأنه مجموعة مقسمة إلى عشرين كتاباً تطابق أبواب الفقه . وألف هذا الفقيه العباسى أيضاً تآليف اخرى ، انظر ابن قيم الجوزية . إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣ (ويسمى أبوه فى هذا الموضع : موسى) .

(٥) ذكر ياقوت فى معجم البلدان جـ١ ص ٢٥٦ عباسيا آخر (من سلالة الخليفة الهادى) كان فقيهاً شافعياً بارزاً .

(حروف التفسير) ، التى رواها مجاهد ، وعطاء ، ورواة آخرون من مدرسة ابن عباس ، ذكر فى الأدب الإسلامى على أنه من أقدم مصنفات الجمع [١] .

كذلك يحمل اسم ابن عباس مؤلفًا له كتاب متصل الموضوعات فى التفسير [٢] موجود فى مخطوطات كثيرة ، وظهرت له طبعات متكررة بالمشرق . ولغيرى ، إذ لاتواتينى الفرصة ، أن يبحث مابين المخطوطات والمطبوعات من علاقة [٣] ، ويفحص إلى أى مدى تتصل وجوه التفسير التى يشتمل عليها هذا الكتاب بروايات التفسير المأثورة مقترنة باسم ابن عباس فى مواضع أخرى . فبهذا وحده يتم تصحيح تلك النسبة .

هذه الحجية غير المألوفة ، التى تحيط بهذا الثقة الرفيع المكانة فى تفسير القرآن كان من البديهى أن توجه القصد إلى إبراز ابن عباس على أنه المصدر الأخير أيضاً للتفسير المذهبى المتأخر .

ففى كتاب الحسن بن المطهر الحلّى الشيعى عن فضائل على [٤] ، يرد ذكر ابن عباس كثيراً أيضاً على أنه السند الأصلى ؛ كما يظهر فى الشرح الصوفى الذى عمله سهل التسترى (انظر الفصل الرابع) ، عن طريق عكرمة ، على أنه المصدر الأسمى لوجوه التفسير الصوفيه [٥] . وهكذا عُدّ اسمه فى جميع أدوار النمو الإسلامى

---

(١) الإحياء جـ ١ ص ٧٩

(٢) انظر : بروكلمان (تاريخ الأدب العربى) جـ ١ ص ١٩٠ ، وانظر الملحق فى الموضع المكمل لهذه الصفحة .

(٣) زيادة على طبعتى بولاق ١٢٩٠ هـ وبومباى ١٣٠٢ هـ طبع تفسير ابن عباس (بعنوان : تنوير المقباس بتفسير ابن عباس) على هامش كتاب : الدر المنثور للسيوطى ، القاهرة ١٣١٤ هـ .

(٤) كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين (بومباى ١٢٩٨ هـ) .

(٥) انظر Pertsch, Katalog der arab. Handschriften gotha, I 413

ضماناً للحقيقة الدينية[١] .

وتعدّ أجدر المجموعات بالتصديق مجموعة روى محصولها عن ابن عباس عليّ ابن أبى طلحة الهاشمى ، يقول فيها أحمد بن حنبل : « إن فى مصر تفسيراً عن ابن عباس رواه على بن أبى طلحة ، وليس بكثير أن يُرحل إلى مصر من أجله » . ويرجع الفضل فى وجود هذه المجموعة إلى نسخة كتبها لنفسه : ابن صالح ، أحد كتاب العالم المصرى : الليث بن سعد (٩٤-١٧٥ ه = ٧١٢-٧٩١م) . ومن هذه المجموعة يستمد البخارى ، والطبرى ، ورواة آخرون ، ماانتفعوا به من تفسير ابن عباس . بيد أن نقدة الحديث الإسلاميين أنفسهم يقررون أن على بن أبى طلحة لم يسمع من ابن عباس أقوال التفسير التى أوردها فى كتابه على أنها سماع مباشر عنه[٢] .

هكذا يتقرر فى حكم النقد الإسلامى ، حتى بالنظر إلى حجية ما هو أوفى الأجزاء حظاً فى الحكم بالقبول ، من محصول التفسير الغزير المنسوب إلى ابن عباس الكبير .

على أن المجموعة الكبيرة من المادة المأثورة تسهّل مهمة اتخاذ موقف ناقد منها . ولا نستطيع — على الرغم من كثرة الزيف القليل الفائدة — أن نقدر حق القدر ذلك النشاط الذى حفظ به الرواة المعلومات الهائلة الفياضة بالأقوال المتعارضة

---

(١) ويمكن أن نذكر من النوادر أن خصوم ابن تيمية الحنبلى — قصداً إلى إساءة سمعته — دسوا عليه كتاباً عنوانه : تكفير ابن عباس (جلاء العينين للألوسى ص ٩٢ ط بولاق ١٢٩٨ ه)

(٢) الاتقان للسيوطى (النوع التاسع والسبعون) جـ ٢ ص ٢٢٣ أسفل . وقد جمع السيوطى نفسه — نقلا عن تفسير الطبرى فيما يظهر — جميع تفاسير الكلمات المروية من طريق ابن أبى طلحة عن ابن عباس مرتبة على ترتيب السور .

دون مبـالاة ولا اكتراث(*) . وأول مايتبادر للنظر فى ذلك النطاق هو تلك الظاهرة الغريبة ، حيث تسند إلى ابن عباس أقوال تصور آراءً شديدة التناقض لاتقبل توفيقاً ولا تسوية .

ويوجد مثال لذلك فى مسألة الخلاف التى كثر حولها الجدل قديماً : أى ابنَىْ إبراهيم أراد أبوه أن يذبحه طوعاً لأمر الله(١) ؟ فقد أخذ محمد [صلى الله عليه وسلم] فى إحدى السور المكية (الآيات ١٠٠–١١٠ من سورة الصافات) قصة التوراة دون تسمية الابن المعين للتضحية . والظاهر أن محمـداً نفسه ــ بإخبار من اليهود والنصارى(*) ــ كان لايفترض غير إسحاق ذبيحاً (مختاراً للتضحية) ، ويبدو أيضاً أن أحداً لم يشك فى ذلك فى القرن الأول للإسـلام(٢) ؛ وكذلك أقدم مفسرى القرآن ، الذين وافقهم علماء متأخرون ، يمثلون هـذا الرأى(٣) . بيد أنه

(*) هذا طعن غير صحيح ، فهم يعقبون على ذلك دائماً بالنقد والتجريح كما لايخفى على من زاول ذلك .

(١) انظر مراجع ذلك البحث فى : ZDMG' XXXII 359 Anm.5
و : Muh:Studien,I 145 Anm,5

(*) لم يعرف محمد [صلى الله عليه وسلم] غير القرآن ، وليس هناك دليل على خلاف ذلك .

(٢) فى جدل يوحنا الدمشقى حول تقديس الحجر الأسود ورد افتراض أن المسلمين فى ذلك العهد كانوا يعدون إسحاق هو الذبيح (انظر كارل هينريش بكر فى مجلة الأشوريات جـ ٢٦ ص ١٨٢) .

(٣) فى حديث للصحابى : نهار العبدى يسمى النبى [صلى الله عليـه وسلم] إسحاق ذبيح الله (أسد الغابة جـ ٥ ص ٤٣ س ١٠) . وينضم الطبرى إلى صف القائلين بأن الذبيح هو إسحاق ، سواء أكان لك فى كتاب التاريخ جـ ١ ص ٢٩٩ حيث فصل ذكر الخلاف ، أم فى التفسير بمناسبة الآية ٦ من سورة يوسف جـ ١٢ ص ٨٦ ؛ كذلك فى شـعر لأبى العلاء المعرى (سـقط الزند ط بولاق ١٢٨٦ هـ جـ ١ ص ٦٤ افترض إسحاق ذبيحاً :

[فلو صح التناسخ كنت موسى   وكان أبوك إسحاق الذبيحا]

روى ـ كما ذكره الطبرى أيضاً ـ أن أحـد ذوى الملق من اليهود الذين اعتنقوا الاسلام دخل على الخليفة عمر بن عبد العزيز وأخبره أن اليهود استبدلوا ـ حسداً منهم للعرب ـ جدهم إسحاق بجد العرب إسماعيل ؛ وهـذا من وجوه التحريف التى أدخلها اليهود على التوراة[١] . ويمعن بعضهم فى توضيح ذلك التحريف المفترض بقراءة نص التوراة (سفر التكوين ٢٢ ، ٢) على النحو التالى : « قال الله لإبراهيم : اذبح ابنك بكرك[٢] (بدلا من : الوحيد) إسحاق » . ولا يمكن أن يكون المراد من الابن البكر ـ فى مقابل الابن المتأخر فى الولادة ـ إلا إسماعيل . فيقال إن اسم إسحاق المذكور بعد الوصف الذى لا خلاف فى ثبوته فى التوراة ، وهو : بكرك ، والذى يناقضه فى المعنى ، أدخله اليهود زوراً فى النص[٣] . ويبدو أنه قد أُدخل على المسلمين عن هذا الطريق أن إسماعيل هو الذبيح الحقيقى المفدى بذبح عظيم (الآية ١٠٧) . وقد أمعن بعضهم فى الغوص على أدلة خفية على ذلك ، قررها الطبرى إلى جانب أدلة معارضة لها بروح محايدة تماماً فى كتاب التاريخ .

هكذا يقف الرأيان جميعاً أحدهما بإزاء الآخر . كلاهما ثابت بالنقل ، مدعوم بالسند الـكافى لإقناع مطالب العلمـاء الإسلاميين . فيستطيع فريق إسحاق أن

= وفى قصة أدبية قديمة سمى يوسف : الصديق بن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحاق ذبيح الله بن إبراهيم خليل الله (البيهقى نشر شقلى ص ١٠٥) وراجع أيضاً : الغنية لعبد القادر الجيلانى ط . مكة ج ٢ ص ٤٠ .

(١) راجع معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٥٥٧ س ٣

(٢) كذلك فى شعر منسوب لأمية بن أبى الصلت (نشر شولتهس ص ٢٩) وصف ابن إبراهيم الذى اختاره للضحية بأنه ابنه « البـكر » دون تسمية . وربما ذهبنا بعيداً إذا افترضنا أن بيت أمية هذا قصد به إلى تصحيح ماحرفه اليهود فى كلام التوراة .

(٣) ابن قيم الجوزية : هداية الحيارى من اليهود والنصارى (القاهرة مطبعة التقدم ١٣٢٣ هـ) ص ١٠٢ س ١٠ من أسفل .

يرجع عن طريق أبى هريرة إلى العالم اليهودى : كعب الأحبار ، وهو من أهم مصادر الرواية للإسرائيليات والنصرانيات فى الأساطير الإسلامية . بل لقد ذُكر العباس ، عم الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، الذى يقال انه استند إلى النبى نفسه فى ذلك ، شاهداً لتأييد فريق إسحاق . بيد أن الحجة الكبرى فى مسائل تفسير القرآن هو دائماً ابن عباس . فيظهر ابن عباس نفسه إذاً على أنه أساس الإسناد عند كلا الفريقين ، وتسوق كلتا الروايتين قوله المدعوم برجال السلسلة فى نسق جيد ، دليلا على صحة مذهب كل منهما . ففريق إسحاق يتخذ عكرمة ، وفريق إسماعيل[١] يتخذ الشعبى أو مجاهداً عمدة فى الرواية المباشرة عن ابن عباس أنه حسم فى هذا الموضوع بما يوافق رأى كل منهما[٢] .

و بعد شىء من الاضطراب[٣] ، يستقر أخيراً فى الشعور العام للمسلمين الرأى الأخير ، الذى يتجلى أيضاً فى قرن اسم إسماعيل بكنية مميزة تذكّر بالتضحية المقصودة : أبو الذبيح[٤] ، وإن حصل ذلك فى وقت متأخر نوعاً . وأكثر أيضاً

(١) راجع : Lidsbarski I,C.41 10 v.u

(٢) طبرى جـ ١٣ ص ٤٦ — ٥١

(٣) كما يقول الجاحظ مثلا فى كتاب الحيوان جـ ١ ص ٧٤ س ٤ من أسفل : « وقد أمر الله تعالى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح إسحاق أو إسماعيل عليهما الصلاة والسلام» كذلك صاحب كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت جـ ٣ ص ٦٣) ترك الفصل فى ذلك معلقاً (: والله أعلم) وزاد على ذلك احتمالا ثالثاً حاول به التوفيق بين الرأيين ، ومقتضاه أن كلا من إسحاق وإسماعيل طلبت التضحية به فى واقعتين لباعثين مختلفين

(٤) ذكر اليافعى فى روض الرياحين ص ٢١ س ٤ (طبع القاهرة ١٢٩٧ هـ) اسم صوفى يدعى أبا الذبيح إسماعيل بن محمد الحضرمى . وعند الخزرجى فى : عقد اللآلى (نشر ردهاوس ص ٢٠٢ س ٥) ورد ذكر رجل اسمه إسماعيل ، وكنيته : أبو الفداء ، وكان يدعى : يا أبا الذبيح . وساق السيوطى (بغية الوعاة ص ٤٥٦ س ٥ من أسفل)حديثاً رواه إجازة عن : أبى الذبيح إسماعيل بن أبى بكر الزبيدى

فى الاستعمال كنية : أبى الفداء ، التى تذكّر بمعنى الفدية . ويبدو أشهر مثال لذلك فى اسم المؤرخ المعروف : أبى الفداء إسماعيل بن على (المتوفى ٧٣٢هـ = ١٣٣١م)(١) وفى قصيدة من المديح قالها العالم القاهرى المشهور لعهده : رفاعة بك الطهطاوى ، وقدمها إلى خديوى مصر الأسبق : إسماعيل باشا سنة ١٨٦٣م ، تكرر ذكر الأمير المتغنَّى بمدحه ، باسم : أبى الفداء(٢) .

ومما ذكر يتضح مدى الحجية التى يمكن الاعتراف بها فى إسناد رأى إلى ابن عباس . وما يجرى على ابن عباس وعلى الأقوال الراجعة إليه عن طريق الرواية ، يمكن أن نجده فى التفسير المأثور على طول الخط . فالأقوال المتعارضة بعضها مع بعض يمكن دائما أن تعتمد على سلاسل من الإسناد المؤيد لها فى نسق جيد ، تنتهى كلها إلى نفس المصدر . وستتضاءل الثقة بسلاسل الإسناد المؤيِّدة هذه إلى حد كبير ، إذا تاحت لنا بين حين وآخر فرصة النظر فى تاريخ نشأة الأسانيد . وفى هذا يقدم لنا بعض أهل الصدق من العلماء الإسلاميين أنفسهم فرصة مواتية أحياناً . فقد أورد الطبرى ــ الذى سنتناول عما قليل تفسيره الكبير ــ

---

(١) يحمل أيضاً لقب أبى الفداء ، المؤرخ : إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى ٧٧٤ هـ = ١٣٧٣ م . كذلك : عماد الدين إسماعيل بن أحمد من أسرة ابن الأثير المعروفة بالعلم (انظر للمؤلف : Abhandl. z. Arab philologie I 161) الذى وضع جـ ١ ط ٢ ص ٢٦٠ من فهرس مكتبة القاهرة تاريخ حياته فى القرن الثامن للهجرة . ولكنه عاش بين سنة ٦٥٢ هـ/١٢٥٧م وسنة ٦٩٩ هـ / ١٢٩٩م. وهناك أيضاً : أبو الفداء إسماعيل بن حسين الخزرجى مؤلف « البديعية » فى مدح الرسول (انظر Der Islam IV 27 Anm 1) ، وإسماعيل بن محمد البعلى المتوفى ١٣٦٣ م مؤلف منظومة فى المترادفات العربية (انظر :
Pertsch, Arab Handschriftenkatal. Gotha, nr 422

(٢) فى مجموعة للمحامى الايطالى ف. أنطون :
De marchi, Cairo (Kasstelli) 1280

خبراً بمناسبة الآية ١٠ من سورة الدخان : « فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين » وهو خبر متصل بالبعث ، يقترن باسم حذيفة بن اليمان ، الذى روى أن النبى [صلى الله عليه وسلم] أخبره بأمور لم يخبر بها أحداً غيره [١] . بيد أن الرواية لم تتركه دائماً يحتفظ بهذه الأخبار لنفسه ، بل حرصت ، من أجل تلك الصلة له بالنبى [صلى الله عليه وسلم] ، على ربط اسمه بكثير من الأحلام البالغة منتهى التطرف عن اليوم الآخر ، والتى يروى أن حذيفة لم يبخل بالحديث عنها . ومن أخباره المحوطة بالغموض حديثه عن « الدخان الذى تتفتح عنه السماء » . وليس يعنينا هنا موضوع ذلك ، بل يهمنا ما يمكن أن يلاحظ على إسناده ، فأحد رواة هذا الحديث هو : سفيان بن سعيد الثورى (المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٨ م) العظيم الشهرة فى الأدب الدينى الإسلامى . ويحدث عنه روّاد بن الجراح [٢] ، وعن هذا ابنه عصام . وعن طريق هذه السلسلة يستند الحديث إلى حذيفة صاحب النبى [صلى الله عليه وسلم] . وهنا يستطيع الطبرى أن يروى عن محمد بن خلف العسقلانى « أنه سأل روّاداً عن هذا الحديث هل سمعه من سفيان (بإسناد متصل بحذيفة) ؟ فنفى رواد ذلك ، ثم سأله هل قرأه على سفيان فأقر به ؟ (وهذا أيضاً نوع من الرواية) فقال رواد : لا ، فقال له : فكيف انتشرت رواية هذا الحديث بالإسناد إليك ؟ فقال : جاءنى قوم فعرضوه علىّ وقالوا لى اسمعه منا ، فقرءوه علىّ ، ثم ذهبوا فحدثوا به عنى [٣] » . وهذا نوع من التلاعب يمثل صورة

---

(١) انظر : Vorlesungen 193

(٢) حدث رواد هذا فى إسناد (ذكره السيوطى فى بغية الوعاة ص ٤٤٧ س ٨ من أسفل) برواية إلى روق بن عباس . ولاشك أن عباسا هذا من أسرة أبى روق المزانى الذى تناوله البحث فى : ZDMG LVIII 585 وقد نسب فى ذلك الإسناد : بالترقفى ، ولكنه كان عما لمن يدعى : المزانى ، الذى روى عنه ذلك الحديث .

(٣) طبرى جـ ١٥ ص ٧٢

من الصور الكثيرة لتزوير السند [(١)] ، التى يريد عن طريقها قُنّاصُ الحديث المكرة أن يتفاخروا على الجمهور الساذج التقى بفضيلة أنهم « حملة » قسم من السنة المقدسة . والظاهر أيضاً أن مثل هذا حدث فى أحاديث أخر لحذيفة ولغير حذيفة من صحابة الرسول [صلى الله عليه وسلم] [(*)] .

من الظواهر التى لاحظناها حتى الآن ، يمكن استخلاص أنه لايوجد تفسير مأثور موحّد للقرآن . فمن ناحية تُروى عن صحابة مختلفين وجوه مختلفة ، وكثيراً متعارضة فى تفسير مواضع من القرآن ؛ ومن ناحية أخرى تنسب إلى صحابى واحد بعينه أقوال مختلفة فى دلالة بعض مفردات أو سائر تراكيب جملية .

وعلى هذا يمكن عدّ وجوه من التفسير مختلفة بعضها مع بعض ، ومتعارضة بعضها مع بعض ، تفسيراً بالعلم ، مع التسوية [(*)] بينها جميعاً فى ذلك الحق [(٢)] .

---

(١) وأكتفى هنا بذكر حالة واحدة . فقد روى عن واحد من محدثى الكوفة المكثرين كان يلقب : البحر ، وحدث عنه الدارقطنى ، وهو أبو العباس أحمد بن عقدة (المتوفى ٣٣٢ هـ) أنه كان لايتدين بالحديث ، لأنه كان يحمل شيوخاً بالكوفة على الكذب : يسوى لهم نسخا ويأمرهم أن يحدثوا بها ثم يرويها عنهم (تذكرة الحفاظ للذهبى جـ ٣ ص ٦٠)

(*) لم يجز هذا وأشباهه على رجال النقد وصيارف الحديث الذين أخذ عنهم جولدزيهر نفسه هذه الأخبار .

(*) لم يقل بذلك أحد من علماء المسلمين ، بل هى متفاوتة فى مراتب النقد ، والمتتبع لمسلك علماء التفسير المأثور كالطبرى وغيره يلاحظ تعقيبهم المطرد على ما ينقلون من وجوه التفسير بالتعديل والتجريح ، والتضعيف والترجيح . وانظر إقرار المؤلف نفسه بذلك فى ص ١١٠

(٢) من الأمثلة الجهيرة لاختلاف وجوه التفسير المأثور ما رواه يعقوب بن عبد الرحمن الزهرى فى تفسير الآيتين ٢٠ — ٢١ من سورة ق ، انظر : الطبرى جـ ١٦ ص ١٠٢

وقد قرر الغزالى ـ الذى سنتعرف من كثب إلى رأيه فى تحريم التفسير بالرأى ـ أن من الأمور القياسية تماماً وجود آيات لها خمسة معان ، بل ستة وسبعة ، كلها قد نُقِلَتْ [١]) .

وما يُذكر بعد وجوه الاحتمال المختلفة فى التفسير ، مثل : « والله سبحانه أعلم بما أراد [٢] » ، يوقظ فى النفس كما لو أن المفسرين يفسحون المجال لافتراض أنه لا ينبغى الركون إلى وجه من الوجوه التى يحاولونها فى التفسير . وقد اعترف الناس فى وقت جد مبكر أن العلم القاطع ببعض أشياء من القرآن قد فُقد من الجيل الذى جاء بعد عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] بوقت قصير [٣] ، وأن فى القرآن من الأصل مواضع يستعصى فهمها على العلم الإنسانى ، لأن الله [سبحانه] قد استأثر بعلمها [٤] .

وفى كثرة الألوان من احتمالات التفسير ، وفى هذا الخصب الفكرى المريع ، يلمح علماء الدين الإسلاميون ـ مباشرة ـ ميزة للكتاب الكريم نفسه ، ودليلاً على مايستبطنه من ثروة : وما ينطوى عليه من فيض غزير [٥] . فالقرآن ذو وجوه ،

---

(١) إحياء جـ ١ ص ٣٧ س ١٠

(٢) كما ذكر فى تفسير الآية ٨ من سورة الطارق (فى معنى كلمة : الرجع) ، انظر : لسان العرب ، مادة رجع ، جـ ٩ ص ٤٧٣ س ٨ ، ونقله حرفياً صاحب : تاج العروس جـ ٥ ص ٣٥١ س ٢٠

(٣) فى أسباب النزول ، انظر ص ٥٦ من هذا الكتاب . وقد أقسم أبو ذر على رأيه فى نزول آية ٢٠ من سورة الحج (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٠) .

(٤) كتاب الأضداد (نشر هوتسما) ص ٢٧٣

(٥) راجع هذا المبدأ فى كتاب أحسن التقاسيم للمقدسى (نشر دى غويه) ص ١٨٧ .

ومعنى ذلك أنه جم الدلالة ، كثير المدارك [١] . وهذه الوجوه تطابق تماماً كثرة الوجوه : پانيم ، التى يجدها علماء الكتاب فى التوراة [٢] . وقد حصل الربط بين جواز احتمالات مأثورة مختلفة من التفسير ، و بين القول بأن من المزايا الحميدة بالذات التى ينبغى أن تقدر حق قدرها للعالم الدينى ، أن يرى وجوهاً كثيرة للموضع الواحد من القرآن : « إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً » [٣] . وهذا المذهب من التفكير يتراءى بوضوح فى كل كتاب جامع من كتب التفسير ، فيمكن أن نقرأ من آية إلى آية ، بعد التفسير الذى يرجحه المؤلف ، سلسلة أخرى من محاولات التفسير المختلفة ، مصدرة بصيغة : « وقيل » ، وهذه إذاً هى الوجوه التى يعدّ جوازها شهادة بغزارة الثروة المعنوية فى كتاب الله [٤] .

* * *

منذ القرن الثانى للهجرة ؛ قام علماء الدين الأسلاميون بسدّ الحاجة إلى وضع التفسير المأثور فى مصنفات متسلسلة من كتب التفسير . بيد أن هذه المحاولات الأولى لم تبق محفوظة لنا بعد . وقد جعلها فائضة عن الحاجة كتاب عظيم ، يصور

---

(١) انظر : Vorlesnngeu 41 . وقول الرسول [صلى الله عليه وسلم] : « لاتضربوا القرآن بعضه ببعض » اختتم فى النص الذى ساقه الغزالى فى الاحياء ج ٢ ص ٣٣٩ بهـذه الجملة : « فإنه أنزل على وجوه » ، وعلى ذلك فهناك مجال للتوفيق بين ما قد يرد فيه من اختلاف فى الظاهر

(٢) انظر: Leopold Loew,gesammelte schriften II(Szeged1890)28

(٣) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١١٤ ، إحياء ج ١ ص ٣٢ ، والسيوطى الذى جمع الأقوال الدالة على ما نقول (إتقان : النوع التاسع والثلاثون ج ١ ص ١٧٤ وما بعدها) يحمل وجوه القرآن على الألفاظ المشتركة فحسب ، وهذا تحديد غير صواب .

(٤) انظر : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص ١٢١ س ٥

من ناحية ذروة التفسير المأثور ، كما يعد من ناحية أخرى نقطة البدء ، وحجر الأساس لأدب التفسير القرآنى . فهو على حين يضم بين طياته تلك الكتب على صورة كاملة ، يشتمل بين جوانحه فى نفس الوقت على بذور الاتجاهات التى أدت إلى التفسير الزائد على مجرد التسجيل .

ومؤلف هذا الكتاب هو : محمد بن جرير الطبرى ، من أعظم رجال العلم الاسلامى فى جميع العصور (٢٥١ — ٣١٠ هـ = ٨٣٨ — ٩٢٣ م) . ولقد قدره العلم الأوربى حق قدره من قبل على أنه فى أهم نواحيه أبو التاريخ الإسلامى [١] . وذلك من أجل الكتاب التاريخى الضخم [٢] ، الذى ننتفع به ـ بفضل عناية دى غويه وزملائه الذين عاونوه على إخراجه فى ليدن ـ على أنه أهم مصدر وأغزره مادة فى دراساتنا للعصور الأولى من التاريخ الإسلامى .

وتقوم شهرته أكثر من ذلك عند الشرقيين على أساس شهرة مؤلفاته فى نطاق العلوم الدينية . ومن الحق أن مؤلفاته الدينية (فى الحديث والفقه وغير ذلك) قد اختفت من الحياة العملية فى عهد مبكر ، وأكثرها فقد بالكلية ؛ كما أن المذهب الفقهى الذى أسسه على بحثه المستقل لم يستطع الاحتفاظ بالبقاء .

وكان يعد مفقوداً حتى عهد قريب كتابه الأساسى الدينى ، الذى لا تقدّر قيمته كذلك بالنظر إلى العلم الغربى : كتاب تفسير القرآن . وفى الحكم على هذا

---

(١) كثيراً ما يرد ذكره أيضاً سنداً مباشراً فى إسناد مؤلف « الأغانى » ، كما فى الأجزاء : ٨ ص ٩٦ س ٩ ، ص ٩٨ س ٨ ، و١٥ ص ٦٦ س ١٢ ، و ٢٠ ص ٩٨ ، و٢١ ص ١٦٤ س ٦ (وانظر أيضاً جـ٢٠ ص ١٠٣ س ١١ من أسفل). ولا بد أن هذا الاتصال بينهما كان فى شبيبة أبى الفرج ، الذى كانت سنه ٢٦ سنة تقريباً عند وفاة الطبرى ، وعاش بعده نحو ٤٤ سنة .

(٢) كان كتاب تفسير القرآن سابقاً فى التأليف على كتاب التاريخ ، وقد استند فى جـ ١ ص ٨٧ من الأخير إلى كتاب التفسير .

الـكتاب يسود إجماع تام بين الباحثين فى المشرق والمغرب [١] . فيقول مثلا أبو حامد الاسفراييني (المتوفى ٤٠٦هـ = ١٠١٥م) : « لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصّل كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً [٢] » . وكتب نولدكه Noeldeke فى سنة ١٨٦٠ ـ صادراً فى حكمه عن قطع وجدها منه ونصوص نقلتها عنه كتب أخرى ـ : « لو حصلنا على هـذا الـكتاب لاستطعنا أن نستغنى عن كل كتب التفسير المتأخرة عليه ، ولـكنه يبدو ـ للأسف ـ مفقوداً بالـكلية . ولقد كان ، مثل كتاب التاريخ الـكبير لنفس المؤلف ، نبعاً لاينضب ، استمد منه المتأخرون حكمتهم [٣] » .

وقد برهنت [٤] نماذج متفرقة ظهرت من هذا الـكتاب على صواب هذا الحـكم [٥] . ولهذا كان مفاجأة سارة للعالم العلمى فى المشرق والمغرب أن صدرت طبعة كاملة فى القاهرة لهذا الـكتاب الضخم [٦] ، فى ٣٠ جزءًا (فى نحو ٥٢٠٠

(١) ذكر صاحب الفهرست ص ٣٦٩ (مطبعة الرحمانية) عن يحي بن عدى (المتوفى ٩٧٤ م وكان معاصراً لصاحب الفهرست) أنه نسخ بخطه نسختين من التفسير للطبرى (وانظر : ZDMG XXXVII 481

(٢) يا قوت (نشر مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٢٤ س ٤ من أسفل . ومع ذلك يبدو أن الأندلسيين كانوا يضعون تفسيراً آخر مفقوداً بالـكلية ، لمعاصر الطبرى : بقى بن مخلد القرطبى (٨٤٥ — ٨٨٩) ، فوق تفسير الطبرى الذى لا يشق له غبار فيما عدا ذلك (ابن بشـكوال نشر كوديرا ص ١٢١ رقم ٢٧٧) .

(٣) انظر : Gesch. d. Qorans (1) XXVI - XXVII

(٤) ذكر بروكلمان فى الجزء الأول من تاريخ الأدب العربى ص ١٤٣ وملحق هذه الصفحة مواضع مخطوطات التفسير .

(٥) يراجع بوجه خاص بحث O. Loth: تفسير الطبرى ، أنظر : ZDMG XXXV (1881) 588 - 628

(٦) كانت ضخامة الـكتاب سبباً فى تأليف مختصرات له منذ عهد مبكر (من القرن الرابع للهجرة بعد وفاة الطبرى بقليل)وجدير بالملاحظة ـ كما يتراءى لى ـ =

صفحة) ، معتمدة على نسخة كاملة مخطوطة ، وجدت فى مكتبة أمير حائل (كما طبعت بعد ذلك طبعة منقحة سنة ١٩١١) .

ولدينا فى هـذا الـكتاب دائرة معارف غزيرة الثروة من التفسير المأثور ، يقدمها لنا الطبرى نفسه[١] . وهو لايفتأ ، تجاه آراء التفسير الأميل إلى الاستقلال والذاتية الصادرة عن الرأى ، والتى لايعيرها اهتماماً[٢] ، يؤكد التصويب المطلق للعلم[٣] ، المؤسس على صحابة الرسول وتابعيهم ، والرواية التى يؤيدها التوارث المتسلسل والذيوع المطرد (النقل المستفيض) ، على أنهما الطابع الوحيد لصواب التفسير[٤] . و إلى جانب ذلك يتطلب الطبرى لإجماع الأمة فى التفسير أيضاً أعلى مراتب الحجية[٥] . وفى هذا المعنى يرتب من آية إلى أخرى وجوه التفسير المروية عن دائرة الثقات المعتـد بهم فحسب ، منسقة بعضها إلى جانب بعض حسب

= أن كثيراً من مؤلفى هذه المختصرات من علماء الأندلس أنظر الفهرست ص ٢٣٤ وابن بشكوال رقم ٢٩ : ١١١٩ ومعجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٥٣١ ، وانظر فى تراجم كتاب التفسير : بروكلمان ج ١ ص ١٤٣

(١) وضعت أكاديمية الفنون الجميلة بباريس ١٩٠٠ جائزة لدراسة تفسير الطبرى وكشاف الزمخشرى . ويبدو أن أحداً لم يوفق إلى ذلك .

(٢) فهو يطرح ظهريا مثلا الآراء غير الموثوق بها للـكلبى ومقاتل بن سليمان (أنظر ص ٥٨ من الـكتاب) والواقدى (أنظر : ياقوت نشر مارجليوث ج ٦ ص ٤٤١) .

(٣) أنظر : ج ١ ص ١٣٢ س ٧ و ص ١٣٨ (أهل العلم) ، ج ١٢ ص ١٢٩ (سورة يوسف آية ٤٩) الفرق بين أهل العـلم وبين من يفسر القرآن برأيه . وانظر أيضاً على وجه الخصوص ج ١٢ ص ١٠٣ (الأية ٢٤ من سورة يوسف) .

(٤) ج ١ ص ٤٣ ، ٩٧ ، ١٢٠ ، ٢٥٣ ، ج ٢ ص ٤٢ (الأية ١٦٢ من سورة البقرة) ، ٢٥٢ ، ج ٣ ص ٣٩ (الآية ٢٦٣ من سورة البقرة) ، ١٥٥ ، ج ٤ ص ١٣٨ .

(٥) ج ٢ ص ٢٧٠ فى مسألة المحلل .

اختلاف الإسناد الذى رواها عن طريقه . ولا يفعل ذلك فى مجرد سرد آلى ، بل يستخدم فى توسع حق النقد المعمول به فى الإسلام منذ عهد جد مبكر ، تجاه سلاسل رجال السند[*] . فحيث يبدو له عدم الوثوق بالرواية ، يعبر عن ذلك بما يناسبه[١] . حتى بإزاء رواة ابن عباس الذين نالوا أقصى درجات الاعتراف بهم ، يصطنع لنفسه هذه الحرية . فيقول مرة عن مجاهد ، الذى تحبب إليه — فيما عدا ذلك — متابعته : إن رأيه « يخالف إجماع الحجة الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب » ؛ ومرة أخرى : « وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له . . . . وفساد رأيه لا شك فيه »[٢] . وبمثل ذلك يصرح فى شأن الضحاك[٣] ، ورواة آخرين عن ابن عباس .

وندين له كذلك بالمعرفة المحيطة بقراءات القرآن . فالأمثلة التى صوّرْتُ بها — فيما سبق — طبيعة هذه القراءات ووجهات النظر فيها ، يمكن أن تؤخذ كلها على وجه التقريب من تفسير الطبرى . وزيادة على ذلك ألّف الطبرى كتاباً مختصاً بهذا الفن فى ثمانية عشر جزءًا ، جمع فيه كل القراءات الواردة فى القرآن على وجه من الوجوه (والشواذ كذلك) ، وعالجها متفرقة بالنقد والتمحيص[٤] . وفى ختام

---

* — هنا يرد المؤلف نفسه على ماذكره فى ص ١٠٤ من تساوى وجوه التفسير المأثور فى حق اتصافها بوصف : « العلم » .

(١) جـ ٢ ص ٢٦٩ (الآية ٢٢٩ من سورة البقرة) ، جـ ٢ ص ٢٩٤ (الآية ٢٣٤ من سورة البقرة) ، جـ ٣ ص ٣٩ (الآية ٢٦٣ من سورة البقرة) ، جـ ١٢ ص ٥ (الآية ٨٦ من سورة هود) .

(٢) جـ ١ ص ٢٥٣ جـ ١٥ ص ٩٠ (الآية ٨١ من سورة الإسراء) .

(٣) جـ ٢ ص ٢٦٩ ، وهناك يضعف أيضاً أسانيد : أبى زهير ، جويبر ، الضحاك ، عن ابن عباس .

(٤) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٢٧ : ٤٤١ ، وقد ضاع هذا الكتاب .

كل موضع يعقب الطبرى بالقول المفصل المسبب ، سواء فيما يتعلق باختلاف القراءات أم باختلاف وجوه التفسير، لا سيما فى الأحوال التى تروى فيها أقوال متعارضة عن مصدر واحد (كما رأينا فى بعض الأمثلة عن ابن عباس) . وهو يبدى كثيراً من التسامح تجاه القراءات ، فإذا لم يمس اختلافها جوهر المعنى مساساً هاماً ، سمح دون تردد بالقراءات المخالفة للقراءات المشهورة [(١)] . ويقف فقط موقف الرفض الحاسم إزاء القراءات التى لاتعتمد على الأئمة الذين يعدهم حجة ، والتى تقوم على أساس مضطرب « ينشأ عنه تحريف كتاب الله » . وفى طريقته فى تطبيق التفسير يقرر الطبرى دائماً هذا المبدأ : ينبغى فى المرتبة الأولى مراعاة المعنى الظاهر للفظ ، الذى لايجوز أن يتحول عنه التفسير إلا أن تكون هناك مواضع أخرى من القرآن أو أسباب خاصة أخرى تقتضى تفسيراً آخر [(٢)] . وهو يفهم من هذه الأسباب الأخرى : « أقوال السلف » ، وعلى الأخص « أقوال الصحابة والأئمة ، أى التابعين وعلماء الأمة الإسلامية » [(٣)] . وهو يتوسع كذلك فى استخدام المصادر اليهودية الأصل (كعب الأحبار ووهب بن منبه) [(٤)] ، فيما

---

(١) ج ١٣ ص ١٠ ، ج ١٤ ص ٥ (فى الآية ٨ من سورة الحجر) . [ولكن مما يرد على جولد زيهر قول الطبرى نفسه فى ذلك الموضع : « فبأى هذه القراءات قرأ ذلك القارىء فمصيب الصواب ، وإن كنت أحب ألا يعدو القراءة المعروفة] .

(٢) ج ١ ص ٥٩ ، ١١٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ج ٢ ص ٢٩ (فى الآية ١٥١ من سورة البقرة) ص ٤٨ (فى الآية ١٦٦ من سورة البقرة) ، ج ١٣ ص ١٤٧ ج ١٨ ص ٢٣ ، ج ٢١ ص ٧٦ (فى الآية ١٠ من سورة الأحزاب) .

(٣) ج ١ ص ٣١ ، ج ٢٥ ص ٢١ (فى الآية ٤٥ من سورة الشورى) . بل حتى فى افتراض الناسخ والمنسوخ لا يكثر من الأخذ به مادام الأخذ بظاهر المعنى ممكناً دون ذلك .

(٤) وترجع هذه القصص عادة إلى ابن إسحاق الذى يروى عن وهب بوساطة « من لايتهم » أنظر : ج ٦ ص ٨٦ (أسماء اليهود الاثنى عشر) ، ج ١٦ ص ٥١ ، ج ١٧ ص ٤٥ ، ج ٢٣ ص ٥٣ ، وانظر : Lidzbrskil,C, 13

يتصل بقصص الإسرائيليات ، ولم يكن فى ذلك لينال موافقة سلفه الذين سبقوه ضربة لازب ، بل كتابه أغزر الكنوز بالنصوص المنتشرة فى الأوساط الإسلامية من مواد الإسرائيليات[١] . كذلك الأساطير النصرانية يرويها راجعاً إلى وهب ابن منبه[٢] . ومما يسترعى الاهتمام هذا النموذج من الإسناد : « عن ابن إسحاق عن أبى عتّاب ، وهو رجل من تغلب كان نصرانياً عمرا من دهره ثم أسلم بعد فقرأ القرآن وفقه فى الدين ، وكان فيما ذكر أنه كان نصرانياً أربعين سنة ثم عمّر فى الإسلام أربعين سنة أخرى » ، وهذا روى تفسيراً للاصحاح ٥٣ فما بعده من إشعيا ، والآية ٣ من سورة البقرة ، على أن ذلك إخبار بآخر أنبياء بنى اسرائيل[٣] . وفى قصة ذى القرنين ورد بهذا الإسناد : « محمد بن إسحاق ، أخبرنا بعض من أسلم من أهل الكتاب ممن كان عنده علم بتاريخ العجم »[٤] .

ومما يسم اهتمامه بطابع الجد والصرامة موقفه من ضروب التعمق الفارغ فى دقائق قليلة الغناء ، يعنى بها بعض الرواة فى أسلوب من السذاجة . فإذا سأل سائل عن المائدة (الآيات ١١٢–١١٥ من سورة المائدة) التى أنزلت بسؤال عيسى من السماء : هل كان عليها طعام ، وهل كان سمكاً أو خبزاً أو ثماراً من ثمار الجنة أو

---

(١) وقد بقيت هـذه التحليات المقتبسة من كتب اليهود مادة متوارثة باطراد لقصص الاسرائيليات فى كتب التفسير . ويرى ابن خلدون أن أول من تناول هذه الأخبار بالنقد هو المفسر الأندلسى : عبد الحق بن عطية (المتوفى ٥٤٢ هـ/ ١١٤٧ م أنظر بروكلمان جـ ١ ص ٤١٢) .

وذكر ابن حجر الهيتمى (فى الفتاوى الحديثية ص ١٧٦) أن تفسير ابن عطية هذا قد أفسح المجال لآراء اعتزالية (ومن هنا نزعته إلى النقد المتشكك) ، وعلى هذا فإن ابن حجر يعد تفسيره خطراً على العقيدة .

(٢) جـ ٣ ص ١٤٧ ، ١٧٧ (مولد المسيح وحياته) ، جـ ١٦ ص ٤٣ (الحمل)

(٣) جـ ١٥ ص ٣٢ (فى الآية ٨ من سورة الإسراء) .

(٤) جـ ١٦ ص ١٢

غير ذلك [١] ؟ قال : « العلم بذلك غير نافع ، ولا صار الجهل به ضاراً ، ويكفى الإقرار من القارىء بالآية بظاهر ما احتمله التأويل » . — وهل شعيب هو يثرون (يَثْرى) ، أو الأخير ابن أخى شعيب ، كما ظن بعضهم ؟ هذا على حد سواء « ولا يُدْرَكُ علمه إلا بخبر ، ولا خبر بذلك تجب حجته » [٢] .

وطبقاً لما ورد فى القرآن (الآية ٢٠ من سورة يوسف) باع يوسف اخوتهُ « بثمن بخس دراهم معدودة » . فالمفسرون القدامى يريدون أن يعلموا على وجه التحديد هل كانت ٢٢ درهماً (درهمان لكل واحد من الإخوة الأحد عشر) ، أو ٢٠ درهما أو ٤٠ درهما الخ ؟ فيقول الطبرى : « والصواب من القول فى ذلك أن يقال : إن الله أخبر أنهم باعوه بدراهم معدودة غير موزونة ، ولم يحدد مبلغ ذلك بوزن ولا عدد ، ولا وضع عليه دلالة من كتاب ولا خبر من الرسول ، وقد يحتمل أنه كان عشرين ، ويحتمل كذلك أن يكون كان اثنين وعشرين ، وأن يكون كان أربعين ، وأقل من ذلك وأكثر ، وأى ذلك كان ، فإنها معدودة غير موزونة . وليس فى العلم بمبلغ ذلك فائدة تقع فى دين ، ولا فى الجهل به دخول ضر فيه . والإيمان بظاهر التنزيل فرض ، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه » [٣] . كذلك لا فائدة من التخمين فى تسمية النبى المبهم فى الآية ٢٥٩ من سورة البقرة ، الذى أماته الله مائة عام ثم بعثه ، هل هو : إرميا أو عزير [٤] ، ولا فى معرفة نوع الإيذاء الذى ألحقه الإسرائيليون بموسى [٥] ، فى الآية ٦٩ من سورة الأحزاب .

---

(١) جـ ٧ ص ٨٢

(٢) جـ ٢٠ ص ٣٧

(٣) جـ ١٢ ص ٩٧

(٤) جـ ٣ ص ١٩ ، ويعد الزركشى من الجراءة البحث وراء المبهم الذى استأثر الله بعلمه (أنظر السيوطى : إتقان ، النوع السبعون جـ ٢ ص ١٧٠) ، وسنعود إلى ذلك الموضوع فى فصل : تفسير القرآن فى ضوء الفرق الدينية .

(٥) جـ ٢٢ ص ٣٣

وفى الآيتين ٧٢ـ٧٣ من سورة البقرة ، ذُكر من تاريخ الإسرائيليين : « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيهـا والله مخرج ما كنتم تكتمون ، فقلنا اضربوه ببعضها (أى ببعض البقرة المعروفة أوصافها التى أمر الله فى الآيات السابقةبذبحها) كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون » . والتفسير المأثور لهـذه القصة ، المعتمد على معنى غامض محوّر الفهم للفِصَل ١ـ٩ من الإصحاح ٢١ من كتاب التثنية من التوراة ، يفيد أن قدماء الإسرائيليين حينما أرادوا معرفة القاتل المجهول ضربوا المقتول بجزء من البقرة المذبوحة ، فردت إليه الحياة ، وكشف عن قاتله . ولم يقنع أذكيـاء المفسرين بهذا التحديد العام : « ببعضها » . فينبغى أن يعلموا على وجه التحديد أى بعض من البقرة المذبوحة استخدم فى هذا الحكم الإلهى . وفى هذا نقلت أقوال مختلفة متساوية فى مرتبة الصحة . ولكن ذلك لم يوافق ذوق الطبرى : « ولا يضر الجهل بأى ذلك ضربوا القتيل ، ولا ينفع العلم به مع الإقرار بأن القوم ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله وعرف القتيل »[١] .

مثل هذه الملاحظات يكررها الطبرى فى مختلف المناسبات ، بقصد الإشارة إلى عدم جدوى التكهنات التى لا يعضدها نقل موثوق به . فليس من شأن المفسر أن يتسمع صوت العشب وهو ينبت .

وإلى جانب النقل ، يعتد الطبرى بالاستعمال اللغوى العربى[٢] ، فهو عنده أوثق المراجع فى تفسير العبارات المشكوك فيها . ويبدو أنه ، فى كثرة استخدامه للشواهد من الشعر العربى القـديم[٣] ، قد أحرز أولا قصب السبق فى مدى

(١) جـ ١ ص ٢٧٣

(٢) كما فى لفظ : « تنور » (فى الآية ٤٠ من سورة هود) جـ ١٢ ص ٢٤ . وفى : « هيت لك » جـ ١٢ ص ١٠١ (فى الآية ٢٣ من سورة يوسف) .

(٣) وأكتفى هنا بالإحالة مثلا على دقة تفصيله فى تفسير : لعل ، جـ ١ ص ١٢٤ (فى الآية ٢١ من سورة البقرة) .

الاتساع ، متابعاً فى ذلك توجيهاً راجعاً إلى ابن عباس . ولا غرو فإنه فى علوم اللغة ، ولا سيما فى الخبرة بالشعر القديم ، لم يكن أقل امتيازاً منه فى علوم الدين والتاريخ [١] . واستطراداته اللغوية فى كتاب التفسير تشهد إلى مدى بعيد بصحة هذه الشهرة التى نالها . فإن ما اضطلع به فى تفسيره للقرآن مما يتصل بالناحية اللغوية لهو ركاز لاتقدر نفاسته فى بحث مفردات اللغة . كذلك بعيدة الغاية استقصاءاته النحوية ، التى يتناول فيها على وجه التفصيل بحث الظواهر اللغوية تبعاً لمختلف المدارك فى مدارس النحو البصرية والكوفية ، التى يُعدّ كتابه من أقدم المصادر لمعرفتها وقَدْرِها حق قدرها . ذلك أن البحث اللغوى لايفتأ يبدو عوناً مساعداً على التفسير المؤسس على « العلم » ، بيد أنه لاينسى فى ذلك أن يحد من استعمال هذه الطريقة بالمبدأ الأساسى ، وهو عدم جواز تعارضها مع مانعلمه فى تفسير موضع قرآنى من رواية وثيقة للصحابة والتابعين [٢] . فهو كذلك فى المسائل اللغوية لا يطرح بذلك مذهبه فى الاعتماد على الرواية والنقل .

وإذاً فكتاب الطبرى الكبير فى تفسير القرآن هو جماع التفسير المأثور ومنتهى ذروته .

بيد أن كتابه كما ينبغى أن يُقْدَر حق قدره فى هذا النطاق على أنه عمل نهائى ، فهو يؤدى كذلك من ناحية أخرى إلى المرحلة الثانية فى نمو التفسير . فنحن نتعرف إليه — نعم فى مواضع قرآنية غير فائقة الكثرة ، ولكنها ذات عدد كبير على كل حال — بأنه عالم دينى تأتى له عن كثب حسن توجيه العقيدة أيضاً إلى اتجاه إيجابى وجدلى ، وهو فى ذلك أيضاً يستطيع فى الغالب أن يرجع إلى قدماء الثقات ، ولا سيما مجاهد الذى يرفض قوله أحياناً (أنظر ص ١١٠) والذى يحبب إليه أن يشفع نصوصه باستنباطات عقدية كذلك .

(١) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٣٢ س ٩
(٢) جـ ١٧ ص ١٠٠ (فى الآية ١٥ من سورة طه) .

وعلى سبيل العموم يقف الطبرى فى مسائل العقيدة ، مادام يبدى رأياً فى ذلك عند تفسير آيات القرآن موقف أهل السنة المحافظين ، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع أنصار هذا المذهب أن يضنوا عليه باللوم على ميله فى بعض المسائل إلى رأى كان أوائل المحافظين يشددون عليه النكير .

وكان الحنابلة يضمرون له كراهية شديدة لتصريحه بالتقليل من شأن أحمد ابن حنبل . وكذلك لجرأته على التصريح برأى فى الآية ٨٤ من سورة الإسراء أثار تعصب الحنابلة عليه . وستتاح لنا قريباً فرصة الرجوع إلى ذكر ما كان لابد أن يقاسيه من فورات الغضب التى تهددته من هذه « السوق » الهائجة من الناس . كذلك فى مسألة : هل العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية أو هو مجبر يقضى الله عليه بما يريد ؛ يستعمل الطبرى صيغة تكاد تتفق مع جواب سنرى أن أهل السنة عارضوره . وكلما ورد فى القرآن مايفيد أن الله يضل مايشاء ، ويهدى من يشاء ، لايفتأ الطبرى يستعمل عبارات ملتوية يتبين منها أنه لايرى أن أعمال الناس غير صادرة عن حرية واختيار ؛ بل يرى أنه ينبغى أن يفهم من هداية الله رحمته لعباده باللطف والتوفيق للعمل الصالح الذى يريده العبد حراً مختاراً ، ومن إضلال الله خذلانه للعباد على طبق ما ذكر . وهو يذكر ذلك[1] فى جميع المواضع المناسبة له فى قالب مختصر ، أو مفسَّر ، أو باسط له : ولا يمكن أن تأخذنا الدهشة إذا كان قد أُخذ على هذه الوجوه من التفسير أنها تشعر إشعاراً تاماً بالميل إلى الاعتزال[2] .

ويبدو أن الطبرى نفسه لم يكن شاعراً بذلك ، لأنه فى جميع الاستطرادات

---

(١) ج ١ ص ٤٢ ، ج ٦ ص ٢٠ (فى الآية ١٦٧ من سورة النساء) ، ج ٧ ص ١٠٩ (على الأخص فى الآية ٣٥ من سورة الأنعام) ، ج ٨ ص ٨٥ (فى الآية ٢٧ من سورة الرعد) ، ١٠٦ (فى الآية ٤ من سورة إبراهيم) ، ج ١٤ ص ٥٤ (فى الآية ٩ من سورة النحل) ، ١٠٣ (فى الآية ٤٠ من سورة النحل) .

(٢) ياقوت (مارجليوث) ج ٦ ص ٤٥٣ .

العقدية التى اشتمل عليها تفسيره ، يحتفظ بالقصد إلى التصريح — فى اتجاه سنى دقيق — بأنه خصم لجميع مذاهب العقيدة التى تخالف مذهب السلف .

ويبدو على وجه الخصوص ، أنه فى مسألة حرية الكسب والاختيار ، على الرغم مما أقمنا الدليل عليه آنفاً من ميله إلى الاعتراف بحرية الإرادة ، كان حريصاً على محاربة المذهب المشهور باسم مذهب القدريين ، ورفض [١] النتائج التى استنبطها هذا المذهب من القرآن عن طريق التفسير . كذلك يحطم فى حسم وتصميم أسوار اتجاهات عقدية أخرى ، ترمى إلى إضعاف مذهب أهل السنة المحافظين .

وهو يسوق الجدل مع المتكلمين [٢] فى مسألة سابق علم الله [٣] الشامل للمعاصى ، وفى مدلول الرؤية الحسية لله ، حيث يحارب [٤] تفسير المعتزلة المجازى بشدة ، دون أن يذكر تسميتهم [٥] . وهو على وجه العموم يرفض طريقة التفسير المجازى المحببة إلى مدرسة أهل الرأى ، وينضم إلى رواية ثقات الرواة من القدماء فى فهم هذه الأمور على وجه مطابق للفظ . فهو يبدى ذلك على سبيل التمثيل فى

---

(١) جـ ١ ص٥٢ ، ٦٤ ، جـ ٢ ص ٢٨٣ (فى الآية ٢٣٣ من سورة البقرة) ، جـ ١٤ ص ٤٥ (فى الآية ٦٨ من سورة غافر) جـ ٢٧ ص ٥٨ (فى الآية ٤٩ من سورة القمر) ، ومن ذلك أيضاً : جـ ٢ ص ١٩٠ (فى الآية ٢١٧ من سورة البقرة) حيث يقول أبو العالية : « فى هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والفتن » .

(٢) سماهم بهذا الاسم فى جـ ٢٦ ص٧٧ (فى الآية ١١ من سورة الحجرات) .

(٣) جـ ٢٨ ص٣٨ (الآية ١٠٦ من سورة المؤمنون) ، جـ ٢٣ ص ١٢٢ (فى الآية ٢٠ من سورة الزمر) .

(٤) جـ ٢٣ ص ٦٣ (فى آيتى ١٦٢ — ١٦٣ من سورة الصافات) ، ١٠٦ (فى الآية ٧٤ من سورة صٓ ، راجعاً فى ذلك إلى ابن عباس)

(٥) جـ ٧ ص ١٨٢ — ١٨٦ (فى الآية ١٠٣ من سورة الأنعام) .

مثال قليل الأهمية من ناحية العقيدة، فى الآية ٧٤ من سورة البقرة : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ، فهى كالحجارة أو أشد قسوة » فقد فسر مفسرون قدماء خشية الله المنسوبة إلى الحجارة من وجهة نظر بلاغية . حقاً ليس لدى الطبرى مايعترض به فى هذا الموضع من حيث المبدأ على مثل هذه الوجوه من التفسير ، فهى تتمشى مع الغرض من ألفاظ القرآن ؛ بيد أنه يقول : « ولكن تأويل أهل التأويل من علماء السلف بخلافها ، فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها » . وخشية الله المفترضة فى الحجارة ينبغى أن تفهم على ظاهرها مثل حنين الجذع للنبى [صلى الله عليه وسلم] وغير ذلك : « ذلك كان منه ويكون بأن الله أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم فعقل طاعة الله فأطاعه » (جـ ١ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧) .

وهو يعارض أشد صرامة وعنفاً ، فهم التجسد فى عبارات التشبيه المضافة إلى الله [سبحانه] ، والذهاب إلى أن مثل هذه العبارات دالة على صفات الله الحقيقية .

وهذا يتضح على وجه الخصوص من استطراده بمناسبة الآية ٦٤ [1] من سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّتْ أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان » . فقد اختلف أهل الجدل ـ وهم المتكلمون [2] ـ فى تأويل قوله [تعالى] : « بل يداه مبسوطتان » ، فقال بعضهم ، مع الرجوع دائماً إلى الاستعمال العربى ، عنى باليد النعمة ، أو القدرة ، أو الْمُلك . وقال آخرون : بل يد الله صفة من صفاته ، هى يد غير أنها ليست بجارحة . واستدلوا على استحالة الوجه الأول بأدلة منها :

١ — الآية التى تفيد أن الله خلق آدم بيده .

فاليد فيها لا يمكن أن تكون دالة على النعمة ، أو القدرة الخ ، إذ كان

(١) جـ ٦ ص ١٧٢
(٢) انظر : كتاب حقيقة النفس ص ١٣

المراد ذكر خصوصية لآدم ، هى أن الله خلقه خصيصاً بيده على خلاف بقية الخلق .

٢ — أن التثنية على ذلك المعنى المجازى لن يكون لها معنى ، إذ على ذلك يكون معنى « بل يداه مبسوطتان » : رحمتا الله مبسوطتان ؛ وقد يتأتى المعنى المجازى فى حالة الإفراد ، أما فى مثل هذه التثنية فلا ريب أن المعنى يكون غير مقبول .

والطبرى يجزم بالرأى الثانى (الصفة) ، مع الرجوع إلى الدلالة اللفظية لكثير من النقول و إلى رأى العلماء . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أنه يتخذ نفس الموقف فى مواضع القرآن التى يسوق فيها الآراء المختلفة بعضها إلى جانب بعض ، دون أن يتبعها بالجزم برأى خاص . فهو يترك ذلك مثلا فى التحديد المختلف عليه لمعنى رضا الله[1] ، كما نجده ترك ذلك أيضاً فى الآية ٢١٠ من سورة البقرة : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » . فقد ساد اختلاف فى الفهم حول صفة إتيان الله ، فقال بعضهم : لا صفة لذلك غير ما وصف به نفسه [سبحانه] من المجىء والإتيان والنزول ، وغير جائز تكلف القول فى ذلك لأحد إلا بخبر من الله أو من رسول مرسل ، فأما القول فى صفات الله وأسمائه فهو غير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا . — وقال آخرون : إتيانه [عز وجل] نظير ما يعرف من مجىء الجائى من موضع وانتقاله من مكان إلى مكان .

وآخرون ممن يذهب إلى التفسير البلاغى ، قالوا : إتيان الله إتيان أمر الله ، أو أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه .

كل هذه الوجوه من التفسير يسوقها الطبرى بعضها إلى جانب بعض (ج ٢ ص ١٨٤) دون أن يحسم فى ختام ذلك بواحد أو بآخر ، كما هو شأنه عند سوق الآراء المختلفة فيما عدا ذلك . و ينبغى ألا نغفل عن ملاحظة أنه لم يعقب بكلمة من الزراية بالتفسير الثانى (انتقال الله من مكان إلى مكان) ؛ بيد أنه لا يبعد عن الظاهر

(١) ج ٦ ص ٩٣ (فى الآية ١٦ من سورة المائدة) .

أن يكون الرأى الأول هو الرأى الذى يطابق مذهبه الخاص فى الاعتقاد .

وهناك موضوع عقدى يتناوله الطبرى تكرراً ، مسوقاً إلى ذلك بآيات من القرآن مناسبة له ، وهو المسألة المختلف عليها بين مدارس الفرق حول تأثير الأعمال فى السعادة والشقاء الأخرويين [١] (أنظر الفصل الثانى) .

من كل ماذُكر نستبين أن الطبرى المفسّر لم يقف بعيداً عن مسائل الخلاف العقدية المتنازع عليها فى عصره . ولذلك لم يسعنا أن نعدل عن ضرورة المبادرة فى هذه النقطة إلى تناول مسائل يمكن أولا أن يتضح لنا مغزاها وأهميتها فى الفصل التالى . وبالرغم من أن ذكر أقدم الروايات فى تفسير القرآن هو الذى يهم الطبرى فى المرتبة الأولى ، فإن تفصيلاته الاستطرادية المتصلة بالعقائد يمكن أن تُستخدم مجازاً نعبر عليه إلى موضوع الفصل التالى .

---

(١) جـ ١ ص ٢٩٠ (فى الآية ٩٥ من سورة البقرة) ، ٢٩٢ ، جـ ٢ ص ٤٣ (فى الآية ١٦٢ من سورة البقرة) ، جـ ١٢ ص ٦٦ (فى الآية ١٠٩ من سورة يونس) ، وقد سمى قتادة الخوارج : أهل حروراء ، انظر جـ ١٦ ص ٢٤ (فى الآية ١٠٣ من سورة الكهف) .

التفسير في ضوء العقيدة
مذهب أهل الرأى

— ١ —

حدث انشقاق على تفسير القرآن بالمأثور ، دون أن يحس أو يقصد ممثلو هذا الانشقاق من القدماء أن يكون تفسيرهم حرباً على الرواية والنقل . وصدر ذلك لأول مرة عن مذهب أهل الرأى الإسلاميين : عن أولئك الذين يذهبون مذهباً دينياً أراد أن ينفى عن الصورة التى يحملها المؤمن فى قرارة نفسه للألوهية ، وحقيقتها ، وتدبيرها ، كل مايتجافى عن العقل ، و يتنزل بها على نحو لايليق إلى دائرة الماديات ، وكذلك كل اختيار يتنافى مع مقتضيات الحكمة والمعدلة .

ولا ريب أن هؤلاء الناس الأتقياء ـ و يُسَمَّوْن المعتزلة ـ قد وقعوا هَوْناً فى تعارض مع تصورات سائدة ، بدت فيها الألوهية المجسّمة غير منفصلة عن صفاتها ، ولم تفهم القدرة الإلهية فهماً يختلف كثيراً عن قدرة سلطان يتصرف دون مسئولية ، باختيار لاتحده قيود .

هذا الموقف المعارض ، الذى أخذه قدماء المعتزلة تجاه كثير من التصورات الدينية السائدة عن طريق النقل ، أدى من قبل ، فى أوائل عهد العباسيين ، إلى تجانس فى المذهب بين أهل الرأى المتشددين ، وأولئك الأتقياء المدققين . وسرعان مااتسعت دائرتهم فصارت حزب الذين يواجهون الآراء المأثورة باستقلال وحرية على طول الخط[1] ، و إن اختلفت بينهم البواعث .

وللاضطرار إلى دفع هجمات الخصوم ، انتقل المعتزلة وشيكا إلى حالة ألزمتهم

---

(١) انظر فى هذا كتاب العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩٣ . وانظر Die islamische und judische philosophie des Mittelaltters,in: « Kultur der gegenwart,, III Th.I Abt.(2.Aufl.) 302

بتأسيس مذهبهم على نصوص القرآن من ناحيـة ، كما أوجبت عليهم من ناحية أخرى إضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الحذق فى تأويلها ، واستخدامها فى تأييد مذهبهم الخاص .

ومما هو ذو دلالة فى تاريخ الثقافة بالمجتمع الإسلامى معرفة الأمر الواقع ، من أن مثل تلك الفروق فى تفسير القرآن لم تقتصر على أن تكون من الشئون العلمية للفرق المدرسية الدينية . فلدينا مثل كثيرة تدل على أن السواد الأعظم أيضاً كان يشترك على طريقته فى النزاع العقدى الجارى بين علماء الدين . وفى المناطق ، التى واجه المذهب السنى الرسمى فيها قلة من أهل الرأى[١] ، كان يجد ذلك المذهب عادة سنداً قوياً من جموع الشعب الجاهلة ، التى لم يكن من النادر أن تحتج لمعارضتها التعكير على مذهب أهل السنة بأعمال عنيفة ، وألوان من الهياج فى الطرقات[٢] ، يشتد فيها الأمر أحياناً حتى تسيل فداءها أرواح[٣] . وكان يمكن أن تفرّق مسألة ما من مسائل الخلاف فى التفسير لاعلماء الدين المحترفين فحسب ، بل كذلك الشعب الجاهل ، إلى أحزاب وشيع تنقل نزاعها معها إلى قارعة الطريق . وقد عرف جيداً حنابلة متعصبون أن يثيروا عواطف الجماهير العارية عن الفهم على المجددين المشوشين على الدين ، و يقحموهم فى النزاع العقدى. وكم أحدث تحريضهم من فتنة كانت نصراً لهم ، لاسيا فى بغداد .

فى أحداث سنة ٣١٧ هـ = ٩٢٩ م ، سُجّلت فتنة ببغداد أثارها نزاع على مسألة من التفسير ، ذلك هو تفسير الآية ٧٩ من سورة الإسراء : « ومن الليل

---

(١) حقاً كانت هناك أيضاً مناطق فسيحة فى العالم الإسلامى سادت بها آراء الاعتزال وأثرت فى طريقة التفكير الدينى عنـد طبقات الشعب العـامة ، انظر :
Der Islam, III 222.

(٢) أنظر ابن الأثير (بولاق) فى أحداث سنتى ٤٦٩ ، ٤٧٥ .

(٣) أنظر : ZDMG LXII 5 ff.

فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً » . ما المراد من المقام المحمود ؟ .

ذهب الحنابلة ــ وقد ذُكر : إسحاق المروزى ممثلا لهم فى هذه المسألة ــ إلى أن الذى يفهم من ذلك هو أن الله [سبحانه] يقعد النبى [صلى الله عليه وسلم] معه على العرش جزاءً له على تهجده (ربما كان هذا متأثراً بما جاء فى إنجيل مرقص ١٦ ، ١٩) .

وآخرون ، ربما تراءى لهم مثل ذلك التأويل غضاً من مقام الألوهية متأثرين بالمعتزلة على وجه من الوجوه ، ذهبوا ــ وسرعان ماصار ذلك معتمداً أيضاً عند أهل السنة ــ إلى أن ما ينبغى أن يفهم من ذلك ليس مكاناً معيناً ، بل هو مرتبة الشفاعة التى يرفع إليها النبى [صلى الله عليه وسلم] جزاءً له على تهجده .

ولكل من التفسيرين تحمست شيعة ، ووقعت فتنة واقتتلوا فقتل بينهم قتلى كثيرة ، واضطر الجند إلى التدخل لإيقاف الفتنة[١] .

وقبل ذلك بقليل ، كان على الطبرى الكبير أن يقاسى ثورة الغوغاء الذين ألبهم عليه حنابلة متعصبون[٢] ، حينما عقّب على التفسير المألوف لنفس الآية بقوله : إن حديث الجلوس على العرش محال ، ثم أنشد :

سبحان من ليس له أنيس ولا له فى عرشه جليس

فرماه آلاف المستمعين بمحابرهم ، واضطُرَّ أمام حَنق التلاميذ الحنابلة أن يدخل داره التى هاجمها العامة مواصلة لثورة التلاميذ ، وقذفوها بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم ؛ ولزم أن يركب عشرات الألوف من الجند لحماية الإمام

---

(١) ابن الأثير ، أحداث سنة ٣١٧ هـ وأنظر : علم الدين البرزالى فى مقدمة : ف . كرن F.Kern لكتاب اختلاف الفقهاء للطبرى (القاهرة ١٩٠٢)

(٢) كان هؤلاء معادين له فيما عدا ذلك أيضاً ، أنظر :

Wiener ZKM IX 362 Anm.

الرفيع المقام من حنق العامة الهائجة[١] .

ومعارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسى لم تأخذ بدايتها لأول مرة فى ظهور المعتزلة على نمط مدرسى ، بل تمتد جذورها إلى عهد أقدم ، وإلى دائرة كان سائداً فيها ـ عدا ذلك ـ مذهب التفسير بالمأثور . وكما أن محاربة الإنكار العقدى لحرية الإرادة أثر من آثار النمو المطرد لاتجاهات أقدم من ذلك ، هى اتجاهات طبقة القدريين السابقة على المعتزلة (فى عهد الأمويين حوالى نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادى)[٢] ، كذلك سبقت على المعتزلة فى نفيهم للتشبيه أقوال متفرقة من زمان أقدم ، أمكن أن توحى إليهم جرأة على رفض آراء سائدة فى أمور أساسية بمقدار أوسع مدى ، وعلى أسلوب منظم[٣] .

وهذا مثال يوضح ذلك على وجه خاص : هناك مسألة من أعمق مسائل الخلاف أثراً بين أهل السنة والمعتزلة ، وهى من أعمق مسائل الخلاف أثراً لأنها لاتدور حول دقائق عقدية يسيغها علماء الدين المتعودون على الدراسة والبحث

---

(١) أنظر : ZDMG LV 97,Anm.1;76 (F. Kern)

و : ياقوت (طبع مارجليوث) ج ٦ ص ٤٢٦ .

وأنظر :

Tor Andrae, Die person Muhammeds in lehre und Glauben seiner: Gemeinde(Stockholm 1918) 271 ff.

وذكر غير ذلك أيضاً فى سبب هذا الحادث ، أنظر : Muh. Studien II 193

(٢) أنظر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩٠ وما بعدها

و : المقدسى (نشر دى غويه) ص ٢٣٧ ، حيث يصور ذلك بأن اسم المعتزلة قد غلب على القدرية .

(٣) حول ظهور المشاكل ، التى تلقفها المعتزلة ، فى بكرة الإسلام ، توجد مواد هامة على أساس الأدب المسيحى للآباء الكنسيين فى بحث بكر C. H. Becker المنشور فى مجلة الأشوريات عدد ٢٤ ص ١٨٣ فما بعدها . (وأنظر بوجه خاص بحثه فى خلق القرآن ص ١٨٨) .

فحسب ، وتهمهم وحدهم كذلك ، بل تدور حول تصورات تمد الأمل الدينى عند الرجل العادى أيضاً بالماء والغذاء ؛ تلك هى إدراك معنى الآيتين ٢٢–٢٣من سورة القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة » ؛ فعلى هذا يعتمد ما أوجب أهل السنة اعتقاده من أن المتقين السعداء سيرون الله عيانا (كما صرح الحديث بذلك[١]) . وروى عن الإمام الشافعى أنه استدل على ذلك أيضاً بالآية ١٥ من سورة المطففين : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . أى أن المكذبين لن يروا ربهم ، ويلزم على النقيض من هذا أن المؤمنين سيرون ربهم . ولماسئل الإمام : هل هذه هى عقيدته الصادقة ؟ أجاب : « لو لم يعرف ابن إدريس أنه سيرى ربه ماعبده فى هذه الدنيا[٢] » . ويتفق مع هذا أن الشافعى فى « عقيدته[٣] » ، التى كشف عنها ف . كرن Fr. Kern ، صرح بقوة معبراً بتأكيد بارز أن رؤية الله ستقع عيانا جهاراً وأن السعداء سيسمعون كلام الله . وقد رسم الحديث القديم ، المعترف بأنه صحيح ، هذه الرؤية السعيدة ، فى جميع تفاصيلها بخطوط واقعية . وجاء خيال المتأخرين الدائب على كثرة التنمية والتوليد، والذى أخذ يغالى باطراد فى تصوير دقائق الآخرة[٤] ، فانقض فى نهم لا يشبع

---

(١) انظر : البخارى ، كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة .

(٢) أنظر : ابن السبكى ، طبقات الشافعية ج ١ ص ١١٥

(٣) أنظر: Mitteilungen d. Sem. f. Orient. Sprachen. XIII II 3,6

(٤) كذلك ظهرت على طول الوقت مسائل فرعية دينية شعبية ، فقد اختلف النظر فى هل النساء المؤمنات يدخلن فى ذلك أيضاً ، حيث يجرى الحديث فى النصوص الخاصة بذلك دائماً عن جماعة الذكور . وقد سمح لهن أخيراً بالاشتراك فى أيام الأعياد (الفطر والأضحى)

ثم من المشكوك فيه أيضاً دخول الملائكة فى ذلك ، لأنها لم تكتسب مزايا الأعمال العنيفة (مثل الجهاد وأداء الفروض اليومية ونحو ذلك) ، التى يثاب عليها =

على هذا الموضوع ، وابتدع تصورات مغالية ، وإن كانت غير مقيدة للعقيدة الدينية ، عن علاقة السعداء بالله ، وصاغها فى قالب مأثور بالرواية .

وقد جمعت الروايات المتصلة بذلك فى كتاب : « حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح[١] » ، للعالم الحنبلى : ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١/ﻫ ١٣٥٠م) ، الذى سنلتقى به لمناسبة أخرى فى عرض هذه الدراسات .

لايلقى المعتزلة بالاً لمثل هذه الزيادات من الأساطير . إنهم يتناولون تصور رؤية الله فى أبسط جذورها القرآنية . فيجدون ـ بادىء ذى بدء ـ تعارضاً بين الآية التى يعتمد عليها هذا التصور ، وآية أخرى (الآية ١٠٣ من سورة الأنعام) : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل * لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . فهو لاتدركه الأبصار ، لا فى هذه الحياة الدنيا ـ وقد منع موسى أيضاً من رؤية الله ـ ، ولا فى الحياة الأخرى[٢] .

المعتزلة يتمسكون بالمعنى اللفظى لهذا النفى العام ، الذى يتأوله أهل السنة . وعلى النقيض من ذلك يفسرون « إلى ربها ناظرة » فى الآية ٢٣ من سورة

= بالرؤية وقد حسم الخلاف فى هذه المسألة على عكس ماقال به ثقات معتد بهم من نفى الرؤية عن الملائكة ، وذلك اعتماداً على الأشعرى ، الذى أدخل الملائكة أيضاً فى الوعد بالرؤية ، كما فى مختصره فى العقيدة : كتاب الإبانة . وكل ذلك مذكور على وجه الدقة فى القسطلانى جـ ١٠ ص ٤٦٤ .

(١) طبع مع كتاب اعلام الموقعين عن رب العالمين لنفس المؤلف ، القاهرة مطبعة النيل ١٣٢٥ ﻫ وجمعت فيه أيضاً على أكمل وجه أخبار الصحابة ، وآثار الثقات من أهل السنة حول رؤية الله عيانا .

(٢) انظر أيضاً : نفح الطيب للمقرى (طبع ليدن) جـ ١ ص ٤٨٦ ، فى خلاف الفريقين من المفسرين حول هذه المسألة .

القيامة ، التى لايريدون بحال أن يسلموا بمعناها اللفظى ، على أنها تعبير مجازى[١] .
وقد بقيت هذه المسألة من أشهر مسائل الخلاف بين أهل النقل والمعتزلة . وقد اتجه أولئك على الدوام بروح من الغَيْرة الصادقة إلى منع التفسير بالرأى . ويذكر تاريخ الأدب الفارسى من الأسباب ، التى حرمت شاعر الشاهنامة الكبير من عطف السلطان الغزنوى محمود بن سبكتكين ، أن مقطوعة للفردوسى وصلت عن طريق الوشاية إلى ذلك السلطان الذى كان يظل أهل السنة بحماية ساهرة[٢] ، فأمكن أن يفهم منها شك الفردوسى فى إمكان رؤية الله [سبحانه] ، وعلى ذلك ثارت حفيظة « محمود » الرافض للمعتزلة على الشاعر[٣] .

بيد أنه قد سبق المعتزلة إلى هذا مفسر من مدرسة الحديث فى العصر المبكر . ومما يسجل روح التسامح تجاه الآراء المخالفة فى الإسلام الأول أنه لايمكن ملاحظة أثر من إنكار هذا التفسير على ذلك المفسر القديم . وهو نفس التفسير الذى دمغ فى الأجيال المتأخرة — دون هوادة — بطابع الالحاد الشنيع . وها هوذا الطبرى ، الذى احتفظ كما رأينا فى دائرة معارفه الكبيرة فى تفسير القرآن بكثير من البقايا النفيسة من أقدم مدارس التفسير ، يذكر إلى آية سورة القيامة ، وكذلك إلى الآية ٤ وما يليها من سورة النجم ، أقوالاً لمفسرين قدماء يرفضون التفسير اللفظى رفضاً حاسماً بالكلية ، أوعلى الأقل يعدونه ضعيفاً . وفى الآيات الأخيرة [سورة النجم] التى تناولها منذ قريب تور أندريه Tor Andrae يصف محمد [صلى الله عليه وسلم] رؤية رآها على النحو التالى :

---

(١) نعم وجد أيضاً بين المعتزلة الكثيرى الشعب والفروع من يسلم بأن السعداء يرون الله بوساطة حاسة سادسة يمنحها الله إياهم (أنظر الشهرستانى طبع ليدن ص ٦٣) .

(٢) أنظر ZDMG LXII, 13 وراجع : ابن حزم ، الملل جـ ٤ ص ٢١٥

(٣) أنظر نظامى عروضى : چهار مقاله . نشر براون .
ص ٤٩ Gibb-Series XI E. G. Browne (JRAS 1899 SA. 80)

« إن هو الا وحى يوحى * علّمه شديد القوى * ذو مِرَّة فاستوى * وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فتدلّى * فكان قاب قوسين أو أدنى * فأوحى إلى عبده ما أوحى * ما كذب الفؤاد مارأى * أفتمارونه على مايرى * ولقد رآه نزلة أخرى * عند سدرة المنتهى * الخ » .

وفى ذلك نجد روايات مزوّدة بأسانيد متلقاة بالقبول(١) ـ جمعت أيضاً بكثرة فائقة عند الطبرى جـ ٢٧ ص ٢٤ إلى ٢٨ ـ تتضمن عدداً من وجوه التفسير الجديرة بالاهتمام ، والمأثورة عن الصحابة . وعلى بعض هذه الوجوه يعود ضمير : « فاستوى » على جبريل الملك ، لا على الله [سبحانه] . ثم ذُكرت بعد ذلك أخبار جاء فيها أن النبى [صلى الله عليه وسلم] سئل هل رأى الله ؟ فأجاب : نعم ، رأيته بفؤادى(٢) لا بعينى . وقد روى هذا التفسير عكرمة عن ابن عباس ، الذى يعد كما رأينا أوثق المفسرين لمقاصد كلام الله [سبحانه] ؛ بل كذلك عند ما قيل لعائشة إن كعب الأحبار يقول : إن الله قسم رؤيته وكلامه بين نبيين : موسى (الذى كلمه الله) ، ومحمد (الذى أُذن له برؤية الله) ، قالت : معاذ الله ، لقد قُفّ شعرى مما قلت ، من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفِرْية على الله(٣) .

لا يستطيع أحد حقاً أن يظن بنا اعتقاد أن قدماء الصحابة تلقوا هذا التفسير عن محمد نفسه ، ولا أن زوجه شغلت نفسها بتفسير القرآن ، وإن ذُكرت كثيراً

---

(١) أنظر صحيح مسلم بشرح النووى جـ ١ ص ٢٤٩ فما بعدها .

(٢) رؤية الفؤاد ، وهى رؤية علم ووحى أيضاً (القسطلانى جـ ٢ ص ٢٠٧ فى باب الجمعة رقم ٧٨) واتخذ هذا الحل أيضاً أهل الرأى من اليهود المتأثرين بالمعتزلة فى العصر الجيونى geonaisch عند بحث مثل هذه المشكلة (رئييث هاليف : رؤية القلب) أنظر :

تشوفث هاجؤونيم ، نشر : Musafia ص ٣٥ رقم ١١٥

(٣) أنظر صحيح الترمذى جـ ٢ ص ١٨٩ ، ؛

Tor Andrae, Die Person Mohammeds 74

فيما ليس أقل من شئون النساء على أنها حجة دينية . بل هم الرواة القدامى ، الذين يبحثون لقولهم الخاص عن اعتماد لا يقبل الشك فيجدون أنسب الناس لذلك ابن عباس أو عائشة زوج الرسول [صلى الله عليه وسلم] (*).

ونحن نقوم على أرض أمتن وأثبت إذا علمنا من أسانيد كثيرة عن رؤية السعداء لله أن واحداً من ثقات الرواة ، هو مجاهد المكى (المتوفى حوالى ١٠٢ — ١٠٣ هـ عن ثلاثة وثمانين عاماً) من أوثق تلاميذ ابن عباس ، و يعترف الثقات القدماء بأن تفسيره للقرآن أصح وجوه التفسير (١) ، استبعد التفسير المألوف لتعبير الآية : « إلى ربها ناظرة » ، ورأى فى ذلك التعبير عن « الرغبة إلى الله » أو « الرغبة فى انتظار جزائه » ، مع تعليقه على ذلك بقوله : « ولا أحد من الخلق يراه » . (طبرى جـ ٢٨ ص ١٠٤) . كذلك ثقة آخر ، هو : عطية العَوْفى الكوفى (المتوفى سنة ١١١هـ) صرح فى هذه المناسبة ، مع الاشارة إلى الآية ١٠٣ من سورة الأنعام ، بمثل ذلك المعنى . ولم يكن واحد منهما معتزلياً .

وليست هذه بحالة مفردة يواجهنا فيها مجاهد ترجمانا لتفسير القرآن بالمعقول . فقد سبق أن أشرنا (ص ١١٠) إلى أنه ذكر عند الطبرى الذى يرفضه مع ذلك أحياناً ، فى سياق مثل هذه الوجوه من التفسير . وهو يبدى عن ميله إلى التفسير بالرأى أيضاً فى تفسير الآية ٦٥ من سورة البقرة مثلاً فى صدد القصة التى زيد فى تنميقها بوساطة الأسطورة ، من أن الله مسخ الذين اعتدوا فى السبت « قردة خاسئين » . ففى ذلك يقول مجاهد إن المسخ لم يقع على أجسامهم بل على قلوبهم ،

(*) هذا تجريح لقدامى الرواة لا يعتمد على فن من النقد . وكان أولى به أن يسلك فى الحكم طرق العلم أمام النقل والرواية .

(١) أنظر خبر ذلك فى : تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية (القاهرة ١٣٢٣هـ) ص ٩٤ . نعم ذكر أيضاً — وان رد على ذلك — أن وجوه التفسير التى رواها ابن أبى نجيح عن مجاهد لا يمكن الاعتراف بصحتها .

فبقوا أناسى لهم نفوس القردة . و إذا يكون المراد مجرد التمثيل ، كما مثل الذين حملوا التوراة ، فى موضع آخر (الآية ٥ من سورة الجمعة) ، بمثل الحمار يحمل أسفاراً [١] وقد ذهب مجاهد أبعد مما اجترأ عليه من بعد علماء المعتزلة ، الذين ذكروا وجوها معقولة فى تفسير المسخ (بتأثير الملابسات الجوية ونحوها) دون أن يخالجهم شك صريح فى وقوع ذلك المسخ المادى [٢]

وهذه النزعة إلى التفسير العقلى عند مجاهد يمكن الركون إليها بحرية أوسع فى تفسير الأخبار الدينية غير القرآنية . ففى المأثورات الشعبية ، التى يغلب عليها الاتجاه التهذيبي ، كثيراً ما يواجهنا هذا التصوير : « اهتز عرش الله » ، سواء أكان ذلك للتعبير عن الذم أم عن المدح لحدث يقع فى الأرض [٣] . وهناك

---

(١) ذكر ذلك عنه أكثر المفسرين ، مثل البيضاوى فى هذه الآية . ومن الغريب أن الزمخشرى لم يلتفت فى الكشاف عند هذا الموضع إلى ذلك التفسير الذى يوافق نزعته موافقة تامة . أنظر أيضاً : الدميرى (حياة الحيوان) جـ ٢ ص ٢٩٠ (مادة : قرد) ، حيث علق على ذلك بقوله : « وهذا قول تفرد به عن جميع المسلمين » .

(٢) انظر ما نقل من التفسير عن : النظام ، وأبى بكر الأصم ، وهشام ابن الحكم ، فى كتاب الحيوان للجاحظ جـ ٤ ص ٢٥ .

(٣) بعض الأمثلة : أحل الله الطلاق ، « ولكن الطلاق يهتز منه العرش » (الإحياء للغزالى جـ ٢ ص ١٧٣ س ١٦ [أنظر هذا الموضع فى كتابى : بحوث فى علم اللغة العربية ص ٣٦ تعليق] : « إذا بكى اليتيم اهتز العرش » (نوادر الأخبار للمقرى على هامش مفيد العلوم ومبيد الهموم ، القاهرة ١٣١٠ هـ ص ١٩٣) ــ « إذا مدح العاصى غضب الرب واهتز العرش » (إتحاف السادة المتقين للزبيدى جـ ٧ ص ٥٨١ ط . القاهرة) . ــ يهتز العرش وقوائمه واللوح المحفوظ وأقلام السماء إذا ارتمى إنسان أمام آخر ولعنة الله عليهما (المخلاة للعاملى ص ١٩ ط . القاهرة ١٣١٧ ــ وأنظر : سفر إشعيا ٦٦ : ١) . ــ يهتز العرش لثلاث : إذا قال المؤمن لا إله إلا الله (أى علامة على الرضا) وإذا قالها من لا يؤمن بها ، =

رواية أخذت فى مجاميع السنة المعتمدة على أنها رواية صحيحة ، وهى تعد من الروايات التى كان لابد من دفع هجمات المعتزلة عن مدلولها[١] ، وتُنْسب إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] ، أنه قال : « إن العرش اهتز لموت سعد بن معاذ[٢] » . ولا تترك النصوص المختلفة التى روى فيها هـذا المعنى مجالا للشك فى أن اهتزاز عرش الله مراد به هنا معناه المادى الحقيقى ، مما حمل مالك بن أنس أيضاً على أن يعد هذا الحديث من الأحاديث التى لايجوز تعليمها للعامة أصلا ، أو يكون ذلك بمنتهى الحذر والحيطة[٣] . والنص الذى رواه مجاهد يضيف إلى هذا الخبر الـكلمات : « لِحُبِّ لقاء الله سعدا » . ولـكن مجاهداً يفسر فى نفس الوقت تفسيراً صريحاً أن اللفظ الذى يفهم منه عادة عرش الله ، لايراد به هذا المعنى ، بل السرير[٤] ، الذى حمل عليه سعد إلى قبره ، فقد اهتز من انفساخ الخشب[٥] (من الحرارة) . والظاهر[*] أن القصد إلى دفع التفسير العقلى ، واستبعاد إمكانه من أول الأمر ، هو الذى جعل نصوصاً أخرى تضيف إلى لفظ : العرش المجرد ، هذا التميم :

= وإذا مات أحد فى الغربة (المخلاة ص٧٦) . وهناك صياغة أخرى لهذا التصور: يهتز عمود النور بين يدى الله ، أسفله تحت الأرض السابعة ، وأعلاه تحت العرش . « فإذا قال العبد لاإله إلا الله اهـتز ذلك العمود (وفى رواية : وتحرك العرش) فيقول الله تعالى : اسكن ، فيقول يارب كيف أسكن ولم تغفر لقائلها ؟ قال فيقول : فإنى قد غفرت له » (السيوطى اللآلىء المصنوعة جـ ٢ ص ١٨٤ ، السبكى : طبقات الشافعية جـ ١ ص١٩) .

(١) انظر : ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ص ٣٣٥ فما بعدها .

(٢) انظر الـكامل للمبرد ص ٧٧٨ .

(٣) انظر : المدخل لابن الحاج العبدرى جـ ٢ ص ٢٤ فما بعدها .

(٤) ذكر ابن قتيبة هذا التفسير أيضاً ورفضه ، المرجع السابق ص ٣٣٦

(٥) انظر طبقات ابن سعد جـ ٣ قسم ٢ ض ١٢ ، ويتضح هذا الاتجاه فى وضع كلمة السرير بدل العرش فى نص الحديث : أسد الغابة جـ ٢ ص٢٩٨

(*) لا وجه لهذا الاستظهار بل العبرة بسبر الرواة ومراتبهم فى الثقة والصدق .

عرش الله أو عرش الرحمن ، مما لايقبل التفسير بالنعش ، بل يضطر إلى التفسير المادى . أو صاغ آخرون الحديث لنفس القصد على هذا النحو : « اهتز العرش لروح سعد[١] » . فهاتان الصياغتان للنص لا تسمحان بالتأويل على المعنى الذى ذهب إليه مجاهد[٢] .

ربما استطعنا أن نربط بهذه النزعة التى نزع إليها مجاهد ، مانسب إليه أيضاً من الميل إلى تتبع التصورات الشعبية بالدرس والفحص ، والانتقال بنفسه إلى الأماكن التى يتصل بها شىء من الخوارق الخرافية ، ليجد لنفسه تفسيراً لها عن عيان وشهادة[٣] . وهو على كل حال ليس من المصدقين فى سهولة ويسر . وكذلك فى الفقه اكتسب الشهرة بأنه كان يُحلّ الرأى محلا رفيعاً . ويروى عنه هذا القول : « أفضل العبادة الرأى الحسن[٤] » (: المستقل) . ومعلوم أن مثل هذه الآراء لم يكن من النادر أن تأخذ مظهراً بارزاً على حساب الحديث .

لا يراد بما ذكر أن مجاهداً كان على طول الخط طليعة فى مسائل العقيدة لمدرسة أهل الرأى التى سرعان مانالها النمو والاتساع بعد ذلك . فهذا مالا نستطيع أن نظنه بهذا الحجازى القديم . بل لقد حصل فى مسألة التفسير المتنازع عليها آنفا ، فى الآية ٧٩ من سورة الإسراء ، (كما ذكرنا فى ص ١٢٢-١٢٣) ، التى تدخّل فيها أيضا عامة الناس ، أن خصوم مذهب أهل الرأى رجعوا إلى مجاهد

---

(١) أنظر طبقات ابن سعد جـ ١ قسم ١ ص ٧ ، ٢٤ ، ٢٧ .

(٢) أنظر : أسد الغابة جـ ١ ص ٢٥٧ . وقد ذكر أسفل أن تغيير لفظ العرش إلى السرير حصل بتأثير غيرة الأوس من الخزرج ، إذ نفس أحد الرواة ممن ينتمون إلى قبيلة الأوس على الخزرج اهتزاز العرش لواحد منهم ، فغيره إلى : السرير .

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبى جـ ١ ص ٨١ ، القزوينى (نشر فستنفلد جـ ١ ص ١٩٧ جـ ٢ ص ٢٠٣)

(٤) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٦٩

كذلك على أنه حجتهم فى التفسير المأثور[١] .

بيد أننا على كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازى للعبارات الدالة على التشبيه ، بل لقد وجدوا بين ممثلى الحديث وعلمائه الرفيعى المقام روّاداً وطلائع لهم فى نقاط متفرقة من المسائل ، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم . ولـكن فضل المعتزلة ينحصر فى أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه ، محيين بذلك — على غير علم — جانباً من التراث الهلّينستى ، الذى لا يمكن إغفال النظر بحال عن تأثيره فى تـكوين المذاهب الإسلامية .

طبّق المعتزلة هذه الطريقة فى التفسير على كل ماورد فى النصوص من صفات الألوهية الجثمانية : على البصر ، والسمع ، والغضب والرضا ، والنزول والصعود ، الخ ؛ وعلى عدد من التصورات العقدية ، كالقضاء والقدر (على خلاف حرية الإرادة) ، والجزاء وغير ذلك مما سنتناوله عن كثب فى الفصل التالى .

وعملهم فى التأويل ، الذى كانوا يهدفون به إلى مقصد نبيل : أَنْ يحفظوا كلام الله الذى يقدسونه من مطاعن المتشككين على وجه يطابق العقل[٢] ، أخرج ، مع اطراد نموهم المدرسى ، وتنظيم بناء مذهبهم ، أدباً غزيراً عظيم الثروة .

وسيكون من قبيل الافتراض الخاطىء — كما أشرنا إلى ذلك فى مدخل هذا الفصل — أن نظن أن المعتزلة كان همّهم فى تفسير القرآن التنصل عن قصد من النقل ، والإقدام على فهم النص المقدس باتجاه ناقد حر . فمثل هـذا الافتراض لايصدق فى أقل تقدير على مدرستهم القديمة . ولا يجوز بنا أن نُغفل الحقيقة

---

(١) أنظر : ZDMG LV 76,17

(٢) يمكن أن نجد أمثلة لذلك فى دفاع الجاحظ عن تفسير الآية ٢٠ من سورة النمل (سليمان والهدهد ، حيوان جـ ٤ ص ٢٨ فما بعدها) . أو الآية ١٦٣ من سورة المائدة (العدوان فى يوم السبت ، حيوان جـ ٤ ص ٣٦) .

الواقعة من أنهم لم يصدروا عن حرية الرأى ، بل عن الورع والتقوى . ولبيان ما كانوا يخالونه فى أنفسهم عن عقيدة صادقة من صلة بالتفسير المأثور ، لا يمكن أن نجد أحسن تصويراً من حكم النَّظَّام ، وهو معدود من أكثر رءوس المعتزلة انطلاقا دون زمام مع حرية الرأى ، على وجوه معلومة من الحرية عند بعض معاصريه من المفسرين . وقد نقل ذلك تلميذه الجاحظ بالتعبير الحرفى: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا فى كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ؛ وليكن عندكم عكرمة ، والكلبى ، والسّدى ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان[1] — كلهم من ثقات المدرسة التى تحدثنا عنها فى الفصل الثانى — وأبو بكر الأصم ، فى سبيل واحدة ، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا . . . » . وذكر على أثر ذلك أمثله لوجوه التفسير المخالفة للنقل[2] . وضم الاسم الأخير ، الذى كان صاحبه من أساطين المعتزلة المعاصرين[3] ، إلى من يعتد بهم من ممثلى التفسير المأثور ، يمكن أن يدلنا على أنه كذلك كان يعتقد أنه مقيد فى تفسير القرآن بالرواية والنقل[4] .

حقاً يدور الحديث فى تحذير النظام حول مجرد الحرية فى تفسير الألفاظ ، وليس حول مذاهب العقيدة الخاصة . بيد أن المعتزلة يستطيعون أن يطمئنوا أيضاً فيما يتصل بمثل ذلك إلى أنه قد برزت كذلك فى مدرسة الحديث القديمة — كما رأينا ذلك فى مثال مجاهد — محاولات تفسيرية مخالفة لمدارك أهل السنة

(١) ليس عظيم المكانة عند محققى المفسرين ، أنظر ص ٧٦ .

(٢) حيوان ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) Der Islam V,I, 174

(٤) نستفيد من الجاحظ — حيوان ج ٤ ص ٢٥ — أنه على خلاف تفسير بقية المعتزلة العقلى ، أخذ بالخبر الدال على نسخ المذنبين إلى قردة وخنازير ، وادعى إمكان ذلك (أنظر ص ١٠٧) .

القدامى . والواقع أن المعتزلة يسلكون طريقهم الخاص فى دائرة التفسير المتصل بالعقائد . فهم لم يبالوا هنا أن يزيلوا من طريقهم ركاماً كبيراً من التصورات الشعبية ، والآراء المروية ، التى لاتتفق مع تصورهم المستنير الألوهية . وفى علاجهم الأدبى لمثل هذه المسائل ، تبدو مناقشاتهم غالبا فى قالب جدل دفاعى ، فقد التزموا فى تأسيس مذهبهم دائماً أن يدفعوا طريقة البحث والتأمل عند خصومهم فى صراع ونضال .

ومن عرف مذهب النزعة المدرسية العربية فى إطنابها وتوسع أسلوبها فى التصوير ، لن يأخذه العجب إذا وقف على مدى ما بلغته كتب التفسير القرآنى التى أصدرتها أقدم مراحل هذا النشاط ، من اتساع خارق للعادة تقريبا .

وعن كتاب أبى بكر الأصم[١] ، الذى ذكرناه آنفا (المتوفى سنة ٨٥٠م) والذى يبدو أنه أقدم ممثلى التدوين فى التفسير الاعتزالى ، لم نسمع خبراً قريباً . وبعده بقرن من الزمان تناول معتزلى ، هو عبيد الله بن محمد بن جرو (المتوفى ٧٩٧ م) ، فى تفسير لم يتمه ، صيغة البسملة بما لايقل عن مائة وعشرين وجهاً من وجوه التفسير[٢] . وكم ذا كان يبلغ الكتاب من الضخامة لو أتمه المؤلف إلى نهايته . وألف معتزلى آخر من أصفهان ، هو أبو مسلم محمد بن بحر (المتوفى ٩٣٤ م) ، تفسيراً للقرآن بلغ أربعة عشر جزءًا (بل على بعض الأخبار ٢٧ جزءًا)[٣] . وبعد ذلك بقرن ونصف قرن ذُكر كتاب فى التفسير لأبى عبد السلام القزوينى ، رويت فى ضخامته أخبار خيالية[٤] (قيل إنه لايقل

---

(١) ذكر مرتين فى الفهرست : ص ٣٤

(٢) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٥ ص ٧ .

(٣) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٢٠ ، سيوطى ، بغية الوعاة ص ٢٣ ، وأنظر : Der Islam III,215

(٤) أولعت أسطورة تاريخ الأدب بذكر مثل هذه الأخبار عن مبلغ النتاج العلمى . فابن شاهين ألف ٣٣٥ مصنفاً ، من ذلك تفسير له فى ألف جزء ومسند =

عن ثلاثمائة جزء) وملأ تفسير سورة الفاتحة وحدها ، وهى لا تكاد تبلغ ٥ ـ ٦ أسطر ، سبعة أجزاء [١] ، وإذا كان لابد أن نعد هذه الأخبار عن ضخامة تلك الكتب مبالغا فيها إلى مدى بعيد ، فلا بد أن حجمها غير المألوف كان على كل حال أحد الأسباب الأساسية فى أنها لم تستطع الاحتفاظ بالوجود فى مجال التداول العلمى . والكتب التى تنتفخ إلى مثل هذا الاتساع ، بصرف النظر عن عدم إرضائها للجمهور المؤيد لأهل السنة ، كان من النادر أن يوصّى عليها عند الوراقين ، أو يطمح الهواة إلى اقتنائها لضخامة حجمها ، ولما بها أيضاً من نزاع عقدى لا يجد مساغا هينا إلى الفهم .

من هذا العصر المبكر للاعتزال ، بقى لنا كتاب ، وإن كان أصغر حجماً ، يربط التفسير العقدى ببحوث لغوية وتاريخية أدبية ، بالغة أقصى غاية من اجتذاب الهوى والرغبة . وهو يفسح لنا نظرة وثيقة فى عمل مدرسة الاعتزال فى تفسير القرآن لذلك العصر . اقصد بهذا إلى محاضرات الشريف العلوى النابه

= فى ألف وستمائة جزء . ويقول أحد الوراقين بعد وفاة هذا الرجل إنه باعه ١٨٠٠ رطل من المداد .

وألف الأشعرى ـ نقلا عن السيوطى ـ تفسيراً فى ستمائة جزء ، كان موجوداً فى مكتبة المدرسة النظامية ببغداد (الشعرانى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٨١ ج ١ ص ١٦٥) .

وفى تاريخ الغزنويين Guzide (نشر فى سلسلة نشريات جب) ص ٨٠٩ ، ذكر أن تآليف الغزالى بلغت ٩٩٩ جزءا (أنظر فى هذا النوع من المغالاة فى العدد : Orientalische Studien [Noeldeke Festschrift] ص ٣١٦ .

ويعتقد أصفياء العالم المراكشى المعاصر : ماء العينين ، أن من مؤلفاته البالغة ٥٠ مؤلفاً ، كتاباً يبلغ ٥٠ جزءاً . انظر :

Montet, Le culte des Saints dans l,Afrique du Nord (Génève 1909) p. 71

(١) أنظر : تذكرة الحفاظ للذهبى ج ٤ ص ٨

الذكر فى الأوساط العلمية والاجتماعية ببغداد ، الملقب بلقب التشريف [١] : علم الهدى المرتضى ، أبى القاسم على بن طاهر (٩٦٦ — ١٠٤٤ م) . ففى سلسلة من المحاضرات [٢] ، ينتقل فيها الحديث بين بحوث عن الشعراء وأشعارهم [٣] ، التى يُجرى عليها الشرح اللغوى الدقيق ، و بين دراسات لمواضع من القرآن والسنة ، تقف متعارضة فى معناها المألوف مع آراء المعتزلة ، يهدف [الشريف المرتضى] فى الجانب الأخير إلى إصابة توفيق بين التفسير ونظريات مدرسته . وفى ذلك ينتهى به الأمر إلى ضرورة مناقشة آيات من القرآن ، كالآية ٢٤ من سورة الأنفال : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (و إذاً يؤثر فى إرادة الإنسان) ؛ أو الآية ٨٥ من سورة التوبة : « وتزهق أنفسهم وهم كافرون » ، أو الآية ٢٩ من سورة التكوير : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » . هذا رفض لحرية المشيئة غير قابل للشك .

ومما يمكن أن يدل على مبلغ حذره فى متابعة هذا الاتجاه ذلك المثال الضئيل ، حيث نجد هذا التفسير المعتزلى فى الآية ٣٧ من سورة الأنبياء : « خلق الإنسان من عجل سأريكم آياتى فلا تستعجلون » يرفض فى إباء وتصميم أن تكون العجلة من الطبائع المخلوقة فى الإنسان ، وذلك لأن هذا التفسير يجيز القول بطبائع نفسية مخلوقة فى الإنسان هى فى نفس الوقت أفعال معينة . إذ كان أساس فعل الخير والشر هو إرادة الإنسان الحرة [٤] ، بل هو يؤثر وجوه التأويل الملتوية على المعنى

---

(١) يكثر الميل إلى خلع هذا اللقب على علماء الدين النابهين ، فيسمى عبد العال الأنصارى أبا منصور الماتريدى مثلا بذلك اللقب فى كتاب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت (طبع مع المستصفى للغزالى ، بولاق ١٣٢٢) ج ١ ص ٣٨٣

(٢) غرر الفوائد ودرر القلائد ، الذى استطعت الانتفاع من نسختيه (طهران ١٢٧٧ ، القاهرة ١٣٢٥) بالأولى فقط ، وهى طبعة رديئة على الحجر . وفى مصنفات المرتضى أنظر Der Islam III 216 Anm.s

(٣) ذكره فى خزانة الأدب ج ٤ ص ٣٦٧ س ٩ من أسفل .

(٤) الغرر والدرر ج٢ص١١٥ومابعدها (ط . السعادة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م) =

اللفظى حرصاً على ألا يُفهم من القرآن افتراضات لا تؤيد مذهبه فى خلق الأفعال [١] .

ويأبى المرتضى عن نفسه وعن أصحابه فى المذهب ، القول فى موضع من القرآن بوجه واحد من التفسير تثبت صحته على الإطلاق . والثابت عندهم ثبوتاً مطلقاً هو عدم إمكان ذلك الوجه من تفسير الخصوم الذى يخالف أفكارهم الأساسية . أما هم أنفسهم فيضعون للمشاكل التى تقدمها النصوص محاولات من الحل يرون أنه لا يمكن عد واحدة منها غير ممكنة ، وأن الواحدة أو الأخرى من هذه المحاولات ستطابق المعنى الحقيقى لكلام الله [سبحانه] . وهم يحتفظون لأنفسهم فى ذلك بالحق فى نظرية وجوه القرآن [٢] (أنظر ص ١٠٥ ـ ١٠٦) .

وفى المحاولات التى يقدمها المرتضى لتفسير القرآن ، والتى يعلى من قيمتها أنّه كثيراً مايستند فيها إلى تفسيرات الزعيم القديم لمدرسة الاعتزال : أبى على الجبائى ، يحبب إليه أن يسير على ضوء الطريقة اللغوية . وهذا هو المبدأ الأسمى من أول الأمر فى تفسير المعتزلة ، فهم يحملون العبارت الدالة على التشبيه ، أو التى لاتليق بمقام الألوهية ، على تأويلات [٣] أليق وأبعد عن التشبيه ، مع الاستشهاد على ذلك بالأدلة اللغوية (من الشعر القديم) ، وهم يبذلون جهدهم فى سبيل السير فى ذلك على أساس ثابت من اللغة . فمثلا لا يرضيهم ظاهر قول الله [سبحانه] : « واتخذ الله

= ولتقوية مايخالف ذلك يبدو أن بعض الرواة المجهول حالهم روى على لسان عمر قوله : « الجبن والشجاعة من غرائز الرجال » (ابن سعد جـ ٦ ص ١٠٦) .

(١) أنظر : Vorlesungen 95

(٢) أنظر : الغرر والدرر جـ ٢ ص ١٠٥ وما بعدها فى مناسبة تفسير الآية ٩٢ من سورة يوسف . وساق الزمخشرى خمسة أوجه فى تفسير الآية ٦ من سورة البقرة : « ختم الله على قلوبهم ...) .

(٣) هذه الطريقة نفسها أخذ بها العالم اليهودى المتأثر بمذهب المعتزلة : سعديا ، فى تفسير الكتابات اليهودية ، أنظر :

Abr. Geiger, Jued Zeitschr. f. Wiss. u. Leben IV 206 ff,

إبراهيم خليلا » (الآية ١٢٥ من سورة النساء [١]) ؛ فيجدون هنا بيتاً للشاعر العربى القديم : زهير [٢] ، يدل على أن لفظ : خليل يحمل أيضاً معنى : المحتاج [٣] . ويقدم ابن قتيبة فى جدله مع المعتزلة نخبة غنية بمثل هذه النماذج اللغوية ـ الدينية ، لاريب فى أنها ترجع إلى أقدم مراحل التفسير عند المعتزلة [٤] .

يبدى المرتضى مهارة ونفاذاً فى تطبيق هذا المنهج . فكلما أمكن شرح تعبير كثير الاحتمالات من جهة العقيدة عن طريق علم مفردات اللغة على أنه مشترك لفظى [٥] ، أو بوساطة الاعتماد على ظاهرة نحوية خاصة بذلك التعبير ، لا يجد نفسه مضطراً إلى الأخذ بالتأويل الحقيقى [٦] . وهو فى تطبيقه لهذا المبدأ الأساسى يستطيع بسيطرته غير المألوفة على اللغة والشعر العربى القديم ـ وعمدته فى الأخبار اللغوية عادة هو أبو عبيد الله المرزبانى ـ أن يبرهن على أستاذية حقة . فهو لا يعتمد من وجوه التفسير ، سواء أكانت راجعة إلى قواعد النحو أم إلى مفردات اللغة ، إلا مايمكنه أن يؤيده بالشواهد الكثيرة من المصادر القديمة للاستعمال اللغوى الأصيل ، أى الشعراء . أما التفسيرات الاختيارية التى لا تعتمد على مثل هذه

---

(١) تتصل بذلك أيضاً ملاحظة « سعديا » : أن أناسا غيرنا يفسرون تسمية إبراهيم خليل الله بطريق التأويل (أمانات ص ٩١ س ٢ نشر لنداور)

(٢) ديوان نشر دار الكتب ص ١٥٣ :

[وإن أتاه خليل يوم مسألة   يقول لا غائب مالى ولا حرم]

(٣) أنظر : Der Islam IX 155 ، وراجع : أمالى القالى ، بولاق ١٣٢٤ هـ ج ١ ص ١٩٦ س ١٤ .

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ ـ ٨٤ ، والموضع الخاص بالخليل ص ٨٣ أسفل .

(٥) وهذا يذكرنا بتفسير موسى بن ميمون تعبيرات التشبيه فى العهد القديم عن طريق الاشتراك اللفظى ، كما فى الجزء الأول من كتابه : « دلالة الحائرين » .

(٦) أنظر : Vorlesungen 108

الشواهد فهى مرفوضة عنده بشدة ، كما فسر مثلا بعض أهل الرأى من المفسرين لفظ الحساب ، فى الآية ٢٠٢ من سورة البقرة ، والآية ٣٩ من سورة الطور : « والله سريع الحساب » ، على أنه بمعنى « العلم » أو « قبول الدعاء » [1] .

هذا المنهج اللغوى : هو المبدأ الموجّه لتأويل المرتضى ؛ الذى اكتسبت به مجالسه أهمية كبيرة ، لا بالنظر إلى تاريخ التفسير عند المعتزلة فحسب ، بل كذلك على أنها تذكار باق للدراسات اللغوية فى ذلك العصر الزاهى للأدب العربى . وهى تستطيع فى المرتبة الأولى أن تقدم عوضاً جديراً بالترحيب عن كتب التفسير الاعتزالى البعيدة الاستطراد والغارقة فى بحار النسيان ؛ بيد أنها لا تقدم تفسيراً متسلسل الحلقات مطرداً فى جميع القرآن .

وقد وُضع لنا مثل ذلك التفسير المتكامل الحلقات بعد ذلك بقرن من الزمان ، فى كتاب ذى مجلدة واحدة ، استطاع فوق إغنائه عن الكتب السابقة عليه المولعة بالإكثار والبسط ، أن ينال الاعتراف من الصديق والعدو بأنه أحد الكتب الأساسية الأصيلة فى التفسير ، وأن يحصل بهذا التقدير على شهرة كبيرة ؛ وذلك فى كتاب : محمود بن عمر الزمخشرى (المولود سنة ٤٦٧ هـ / ١٠٧٤ م والمتوفى سنة ٥٣٨ هـ / ١١٤٣ م) من الإقليم الفارسى : خوارزم ، حيث كان مذهب الاعتزال على عهده لا يزال يجد مأوى خصيباً [2] .

---

(١) الغرر والدرر جـ ٢ ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) كانت خرسان — التى عد بعضهم خوارزم تابعة لها (انظر معجم البلدان لياقوت جـ ٢ ص ٤٠٩ س ٧ ، وعلى خلاف ذلك جـ ٤ ص ٤٠٠ س ١٤) ، معدودة من مواطن مذهب أهل الرأى . وقد قرأ مرة وكيع بن الجراح (المتوفى ١٩٦ هـ) ، وهو من مشايخ أحمد بن حنبل وغيره ، حديثاً عن صفة القيامة ، فلما فرغ من هذا الحديث قال : « من كان ها هنا من أهل خراسان فليحتسب فى إظهار هذا الحديث بخرسان ، لأن الجهمية ينكرون هذا » . (صحيح الترمذى جـ ٢ ص ٦٧ س ٤) وراجع أيضاً: ZDMG XLI 95 Anm 4

وكما قام تفسير الطبرى فى نظرنا على أنه ذروة التفسير المنقول ، كذلك سنتناول غالباً فى تقريرنا التالى كتاب الزمخشرى : « الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل » على أنه نموذج للتفسير الاعتزالى .

ويمكن أن يُعد دليلا على ماللتدقيق فى أمور العقيدة من ضآلة الأهمية فى الشعور العام للعالم الإسلامى (وإن كان لابد أن نغض النظر فى ذلك عن طائفة من رجال الفرق الشديدى التعصب) أن أهل السنة المحافظين أنفسهم [١] يميزون الزمخشرى ، على الرغم من موقفه المضاد لهم ، بلقب : إمام الدنيا [٢] ، وهو يساوى اللقب الأوربى Doctor universalis وليس هذا بالمثال الوحيد . فإن الذهبى وهو متعصب مذهبى شديد التمسك برأيه ، يذكر فى كتابه عن المحدثين الأحكام الطافحة بالمجد والفخار عن العالم الدينى الكبير : سعيد بن إسماعيل السَّمَّان الرازى (المتوفى سنة ٤٤٣ هـ ـ ١٠٥١ م) الذى كان يعتنق تعاليم رأسين من رؤوس الاعتزال ، هما أبوهاشم وأبو على الجبائيان ، ويقول إنه كان فى وقت واحد عظيماً من حيث هو زاهد (ومثل هذا كان كثيراً بين المعتزلة) فقيه عالم بالحديث ، لايمكن أن يجاريه أحد فى عصره ، ويجوز أن يسمى بحق تاريخ زمانه ، بل شيخ الإسلام . ودون تضييق من نطاق هذا التمجيد يضيف الذهبى إلى هذا اللقب ، مع احتفاظه

---

(١) وفى الحق أن المعتزلة لم يبدوا مثل هذا الإجلال لإمام من أئمة الأشعريين .

(٢) أنظر :

Beitraege z. Religionswissenschaft (Stockholm) I 131

ولا شك أن هذا اللقب قد أطلقه المعتزلة بادىء الأمر على الزمخشرى (أستاذ الدنيا) . أنظر ألقاب التمجيد فى

Loth, Catalogue of Arabic Manuscripts, India Office Nr 57:

وفى التأثير العجيب لنفسير الزمخشرى ، الذى ألفه وهو مستقبل الكعبة (أى فى تأثير المخطوط الذى كتبه الزمخشرى بيده) أنظر :

Vollers, Leipziger arab. Handschriftenkatalog zu Nr. 91

فى نفس الوقت بموقفه المذهبى ، هذا التعقيب الليّن : « ولـكنه كذلك شيخ المعتزلة ، وذلك مما يستوقف النظر ، فإن تفوقه فى العلوم لم يعصمه من البدعة»[١].

و بمثل ذلك الاعتراف لم تضن الدوائر السنية على الزمخشرى أيضاً[٢] ، برغم موقفه العقدى المرفوض . وقد قرأ عالم سنى ــ كما أكد ذلك بنفسه ــ درساً لـكشاف الزمخشرى[٣] فى مدرسة الحنفية التى كان يتعهدها بمكة .

وفى الواقع استمد التفسير المخالف فوائد كثيرة من كتاب الزمخشرى ، لاسيما إذ جعل المؤلف المعتزلى نصب عينه دائماً ، على خلاف طريقة التفسير عند أهل السنة المحترفين ، أن يلقى الضوء على الجمال والكمال البلاغيين فى النصوص المقدسة ، إلى جانب مقتضيات الفهم اللغوى .

واعتماداً على غاية ما أمكننا الاطلاع عليه ، عن طريق النصوص المنقولة ، من نشاط المؤلفين من قدماء المعتزلة فى التفسير ، يضع اتجاههم فى التفسير وزناً راجحاً لتقدير القرآن من الوجهة البلاغية ، واستخراجهم للاستعارات وغيرها من عبارات المجاز ، حيث لقوا أيضاً معارضة شديدة من قبل أهل السنة ، ساقهم بطبيعة الحال إلى أن يقيموا وزناً لموضوع تفسيرهم من ناحية البلاغة . نعم وجد فى دوائرهم[٤] من يرفض أو يضعّف الاعتقاد بعـدم القدرة على الإتيان بمثل القرآن

---

(١) تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ٣١٨

(٢) اعترف به السـبكى على أنه « إمام فى فنه » ، واعترف للـكشاف بأنه « كتاب عظيم » ، وهو يحذر فقط مما اشتمل عليه من البدع التى أوجب السبكى كشطها من الـكشاف (معيد النعم ومبيد النقم ص ٨٠ س ١٥ ط . دار الـكتاب العربى ١٣٦٧ هـ ــ ١٩٤٨ م) .

(٣) هو قطب الدين (أنظر تاريخ مكة نشر ڤستنفلد جـ ٣ ص ٨ من أسفل) ، وقد أخطأ ڤستنفلد إذ قال فى مقدمته لتاريخ مكة إنه كان حنبلى المذهب .

(٤) حتى أبو العلاء المعرى (أنظر ص ٥١ فما بعدها) ، حاول تقليد القرآن (أنظر : دراسات إسلامية جـ ٢ ص ٤٠٢) ينتصر بقوة فى رسالة الغفران =

(فى الآية ٨٨ من سورة الإسراء) ، بله الاعتقاد بإعجازه ، أى عدم القدرة على أحسن منه اعتماداً على وجهات من النظر العقلى ؛ بيد أن مما يخالف الواقع(١) أن ننظر(٢) إلى ذلك الغض من شأن القرآن فى مقابلة الإشادة بإحكام نظمه ، على أنه مبدأ مدرسى عام للمعتزلة(٣) . ففى بحث مسألة : إلى أى حد ينبغى فهم إعجاز القرآن(٤) ، وهل ينطبق ذلك على جميع نص القرآن أو يقتصر على بعض أجزاء منه فحسب ؛ يُذكر جماعة من المعتزلة ممثلين للقول بأن الإعجاز متعلق بجميع القرآن(٥) . ولم يكن الجاحظ ، المعتزلى القليل الميل إلى الحماسة الدينية ، بين من

= ١٥٨-١٥٩ لعقيدة إعجاز القرآن ، ويحمل على ابن الراوندى لطعنه فى القرآن قائلا : إنه « إنما هتك قميصه ، وأبان للناظر خميصه ، وأجمع ملحد ومهتد ، وناكب عن المحجة ومقتد ، أن هذا الكتاب الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كتاب بهر بالإعجاز . . . الخ (ص ١٥٨) ، ولكننى أشك فى أن شاعر اللزوميات يمكن أن يكون جاداً فى الدفاع عن إعجاز القرآن وفى الرد على من طعن فيه . وقد رأينا فيما سبق أنه كان لايعزف عن السخرية ، وربما كان هذا التحول السنى مقصوداً به التحفظ من غضب الأتقياء عليه بعد أن اجترأ على تقليد القرآن .

(١) انظر البغدادى فى الفرق ص ١٢٨ عن النظام وص ١٥١ عن مردار . وذكر فى نفس المصدر ص ٢١٨ : « وأغلب المعتزلة يدعون أن الزنج والترك والخزر يستطيعون الإتيان بما يماثل أو يفوق نظم القرآن ، ولكن ينقصهم أن يأتوا بالأشياء فى مواضعها الصحيحة » .

(٢) حتى ابن رشد ، المتشيع لأرسطاطاليس ، يلقى وزنا للاعتراف بإعجاز القرآن ، راجع: L. gauthier,La theorie d'J.R. etc (Paris1909) 125

(٣) انظر الآن أيضاً :

Tor Andra, Die Person Mohammeds in Lehre u. Glauben seiner Gemeinde 97

(٤) انظر : ZDMG XLII 663-675

(٥) الإتقان للسيوطى (النوع الرابع والستون) ج ٢ ص ١٤٢ : أنه متعلق بجميع القرآن .

انضموا إلى المعجبين بنظم القرآن فحسب[١] ـ ألف الجاحظ كتاباً خاصاً فى امتياز بلاغة القرآن[٢] ـ بل امتد عنده ذلك الإحساس فشمل أيضاً الكمال البلاغى المتجلى فى عبارات الحديث النبوى ، وهو يبين فى طائفة كبيرة من الأمثلة كيف تسمو مقدرة الرسول البلاغية سمواً كبيراً على كل ماعداها مما صدر فى هذا النطاق[٣] .

ولا يجوز أن نمضى هنا دون أن نذكر أن أبا هلال العسكرى (المتوفى حوالى ٤٩٥ هـ ـ ٢٠٠٥ م) كما ورد فى مقدمة كتابه : الصناعتين[٤] ـ الكتابة والشعر[٥] . الذى آثر تأليف هذا الكتاب النفيس القيمة قصداً إلى تمكين المعرفة بإعجاز القرآن ، وهو ممن يعتقد به إلى أبعد مدى ، كان يدور فى مدار أفكار المعتزلة[٦] . ولا غرو فقد تلقى تربيته العلمية فى نطاق الدائرة الروحية للبويهيين

---

(١) ذكره الإيجى فى المواقف (ط . استانبول ١٢٦٦ هـ) ص ٥٥٨ بين من احتجوا لإعجاز القرآن . وراجع أيضاً : الحيوان جـ ٤ ص ٣٢ س ١٠ من أسفل ، حيث يتحدث عن عدم إمكان الإتيان بمثل القرآن . وفى حمل الجاحظ على تفسير أبى عبيدة للقرآن أنظر : البيان والتبيين جـ ١ ص ٧٨ ، وفى رده على الطعن فى التمثيل القرآنى فى الآية ٦٥ من سورة الصافات : « طلعها كأنه رءوس الشياطين » أنظر : الحيوان جـ ٦ ص ٦٥ .

(٢) أشار إلى ذلك فى الحيوان جـ ٣ ص ٢٦ ، والظاهر أنه هو نفس الكتاب المذكور فى مقدمة الكشاف بعنوان : كتاب نظم القرآن للجاحظ .

(٣) البيان جـ ١ ص ١٥٩ ، ومن تصحيف الجاحظ فى هذا الخبر أنه قرأ : النبى ، بدل : البق ، وصححه الدميرى فى مادة : خيل ، جـ ١ ص ٣٩٣

(٤) وسمى ياقوت (معجم البلدان جـ ١ ص ٦١٧) الحديث والفقه : الصناعتين

(٥) نشره محمد أمين الخانجى فى طبعة جيدة باستانبول ١٣٢٠ هـ .

(٦) يلقى العسكرى فى مقدمته وزنا خاصا للتوحيد ، العدل ، التصديق ، الوعد ، الوعيد . راجع الأمثلة الكثيرة المقتبسة من القرآن فى المعانى والبيان ص ٢٠٥ فما بعدها .

المشجعين للاعتزال[١] .

ولم يبد مفسر نشاطاً واجتهاداً أكثر من الزمخشرى فى بيان الإعجاز البلاغى لنظم القرآن . و يعلل ابن خلدون تلك الظاهرة الأدبية التاريخية المتجلية فى عناية أهل المشرق بفن البيان العربى أكثر من المغاربة ، بأن الناس فى المشرق ، على خلاف المغاربة يُعْنَوْن بتفسير الزمخشرى ، وهو كله مبنى على هذا الفن ، وهو أصله[٢] .

وهو يقيم ، فى أول هذا التفسير مباشرة (الآية ٢ من سورة البقرة) شاهداً مميزاً لذلك المنحى فى عمله التفسيرى . فبعد أن فصّل — فى حدة من الذكاء — احتمالات المحل الإعرابى للتركيب الجملى : « فيه هدى للمتقين » ، جرياً على طريقة النحاة العرب ، ختم كلامه بالملاحظة التالية : « والذى هو أرسخ عرقاً فى البلاغة أن يُضرب عن هذه المحالّ صفحاً[٣] وأن يقال... » . و ينظر عقب ذلك فى تركيب أجزاء الآية على وجه الإفراد من وجهة النظر البلاغية للاستدلال على أن فى هذا التناسق أكمل وجوه التعبير الفكرى .

وهذا الجانب من عمله فى التفسير هو الذى أكسبه أيضاً على وجه الخصوص ذلك الإجلال والتمجيد من قبل خصومه . ولكن ذلك لم يمنع أهل السنة ، الذين لم يبالوا مع ذلك كثيراً أن يولعوا بتدمير كتابه[٤] ، من أن يقفوا موقف المعارضة

---

(١) أنظر : Der Islam III 214

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٥٤٩ (ط بولاق ١٣٢١ هـ) .

(٣) ومع هذا لم يلق الزمخشرى وزنا أقل للحلول الدقيقة فى شرح المسائل النحوية الواردة فى نص القرآن ، وقد كان هو نفسه من أبرز علماء القواعد العربية .

(٤) أنظر : Der Islam I.c 122

الحاسمة[١] فى وجه النتائج العقدية التى ذُكرت فى الكشاف وأقحمت على القرآن ، والتى كثيراً ما أمكن طعنها بالاستكراه للنص والقول بالرأى[٢] . وقد عمد المتكلم الكبير والفيلسوف الدينى : فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م) فى تفسيره العظيم للقرآن : « مفاتيح الغيب » ، الذى ينبغى عده خاتمة أدب التفسير المثمر الأصيل[٣] ، إلى الاستمرار على ملاحظة ماتستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير ، والرد عليها من حين إلى آخر بطريقة وافية .

وقد وضع الكشافَ نُصْبَ عينه على وجه الخصوص ، بعد ظهوره بقرن من الزمان ، قاض مالكى من الاسكندرية ، هو : أحمد بن محمد بن منصور بن المنيّر (المتوفى ٦٨٣ هـ = ١٢٨٤م) ، حيث كتب تعليقات على تفسير الزمخشرى فى كتاب خاص[٤] ، تتناوله بالجدل آية بعد آية . ويبدو أن هذا القاضى كان يشعر بولع خاص بالجدل العقدى على وجه العموم . وكان قد ساوره العزم على إزالة الحواجز عن طريق الجدل مع الغزالى نفسه ، الذى لم تترك كتبه فى ذلك العهد صدى كبيراً عند المالكية ، ولكن أمه حالت بينه و بين ذلك ؛ إذ لم يرضها أن

(١) كما إذا حمل الزمخشرى مثلا عبارة : « دعوة الحق » (فى الآية ١٤ من سورة الرعد) على نظرية « الأصلح » الاعتزالية (أنظر : Vorlesungen 105) ، يعنى أن الله سبحانه يسمع الدعوة التى لمصلحة الداعين .

(٢) ولا عجب أن يشير غضب ابن قيم الجوزية الحنبلى فى رده كلام الله تعالى إلى قول القدريين المعتزليين (أنظر : إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٢) .

(٣) مات فخر الدين قبل أن يتم هذا الكتاب ، وأكمله من بعده تلميذه : شمس الدين أحمد بن خليل الحوبي قاضى قضاة دمشق (المتوفى ٦٣٧ هـ) ، أنظر ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٧١ ، واختصره قاضى قضاة الاسكندرية المالكى : محمد ابن أبى القاسم الربعى (نسبة إلى وادى ربعة) التونسى (المتوفى ٧٠٩ هـ) بعنوان : التنوير فى التفسير ، مختصر التفسير الكبير ، ومنه مخطوط فى المكتبة الأهلية بباريس (كتالوج ١٤٢ رقم ٦١٤ – ٦١٩) فى خمسة أجزاء .

(٤) انظر : بركلمان جـ ١ ص ٤١٦ رقم ٢٦

يعلن ابنها الحرب لا على الأحياء فحسب ، بل على الأموات كذلك[١] . بيد أنه شرع فى هذه الحرب مع الزمخشرى . وهو فى استطراد له ، بعد تعليقه على الآية ١٢٢ من سورة التوبة ، يعتقد أنه يمكنه الاعتذار من تأخره عن حضور الغزاة فى جيوش المسلمين بانصراف همته للتحذير من «هذا المصنَّف» (أى الكشاف)[*] ومحاربة مافيه من مكايد أهل البدع والأهواء (جـ ١ ص ٤١٤) . وهو يرى أنه قد اختير ـ ويحمد الله على ذلك فى تعليقه على الآية ٢٤ من سورة آل عمران (جـ ١ ص ١٤١) ـ ليكون حامى السنة من البدع (لأن آخذ من أهل البدع بثأر السنة) .

والنسخة التى بأيدينا من الكشاف[٢] ، تقدم لنا فى الطبع الكامل مع ابن المنير على هامشه ، فرصة مريحة للتعريف فى نفس الوقت بموقف علم الكلام عند الخصوم[٣] فى كل موضع يتناوله الجدل .

وفى هذا الجدل لايجرى الكلام هنا وهناك دون مبالغة فى السخرية والاستهزاء . فلا يدع الزمخشرى فرصة تمر دون أن ينال مغمزاً من خصومه

---

(١) بغية الوعاة للسيوطى ص ١٦٨

(*) عبارته : « بانصراف همته لتحرير هذا المصنف (أى كتابه هو فى الرد على الكشاف) . . . مع ما اشتمل عليه من صيانة حوزتها (أى العقائد) من مكايد أهل البدع والأهواء » ، وإن كان مآل كلامه إلى ماذكره المؤلف .

(٢) المطبعة الشرقية بالقاهرة ١٣٠٧ هـ

(٣) وفى وقت متأخر عن ذلك ألف السيد مرتضى الزبيدى ، صاحب تاج العروس وشرح الإحياء للغزالى ، كتاباً عنوانه : « الإنصاف فى المحاكمة بين البيضاوى والكشاف » : وهو كما يبدو ، يتناول مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى التفسير . ويستند المؤلف إلى هذا الكتاب ـ الذى لم أجد له تسجيلا فى فهارس الكتب ـ فى شرح الإحياء جـ ٥ ص ٢٩٦

الأشاعرة ، (وأحب الأسماء عنده لهم : المجبرة ، الحشوية ، المشبّهة ، وأحياناً : المبطلة)[١] .

وطبيعى أن يرد عليهم اسم : القدرية ، الذى يطلقه أهل السنة على منكرى القدر ، قاصداً إلى أنهم يؤمنون بالقدر[٢] ، حيث يحوّل أيضاً الحكم المنسوب إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] على من يسمّون : القدرية ، بأنهم مجوس هذه الأمة ، إلى حكم يدمغ أهل النقل والرواية . وكلما بدت له مناسبة لائقة ، أطلق على الحزب المخالف له فى العقيدة كلمات من القرآن قُصد بها أعداء محمد [صلى الله عليه وسلم] . فهو يقول بمناسبة الآية ١٠٥ من سورة آل عمران : « (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) وهم اليهود والنصارى ...... وقيل هم مبتدعو هذه الأمة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية وأشباههم » . ويقول فى الآية ٣٩ من سورة يونس : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله » : « كالناشىء على التقليد من الحشوية إذا أحس بكلمة لا توافق مانشأ عليه وألفه ، و إن كانت أضوأ من الشمس فى ظهور الصحة و بيان الاستقامة ، أنكرها فى أول وهلة ، واشمأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه ، من غير فكر فى صحة أو فساد لأنه لم يشعر قلبه إلا صحة مذهبه وفساد ماعداه من المذاهب » . وهو يخرج خصومه من الإيمان بدين الله فى أسلوب من التشدد المعتزلى الصحيح[٣] ، إذ يتمسك بانطباق الآيتين ١٨–١٩ من سورة آل عمران على أهل مذهبه وحدهم . و يصرف إليهم الآية ٧٧ من سورة المائدة على أنهم لايفعلون « كما يفعل المتكلمون أهل العدل والتوحيد » ، و يتجاوزون الحق و يتخطونه بالإعراض عن الأدلة واتباع الشبه .

---

(١) أنظر تفسير الآية ٤٣ من سورة الاعراف (جـ ١ ص ٣٢٩)

(٢) أنظر تفسير الآية ١٧ من سورة فصلت (جـ ٢ ص ٣٢٩) والآية ٩ من سورة الشمس (جـ ٢ ص ٥٤٧)

(٣) أنظر : Der Islam I.C. 221

وفى الآية ١٢٩ من سورة آل عمران (التى يريد أن يوفق بينها و بين مذهب المعتزلة فى وجوب تعذيب العاصين برغم معارضة النص) يوجه الكلام إلى أهل السنة المتمسكين بمعنى اللفظ . ولكن أهل البدع والأهواء يتصامون و يتعامون عن آيات الله فيخبطون خبط عشواء و يطيبون أنفسهم بما يفترون ؛ كما يقول فى مناسبة الآية ٣١ من سورة يوسف ؛ والآية ٨٨ من سورة الإسراء : « رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق ، وجحودهم للعلوم الضرورية » . بل هو يسمهم بأنهم « أعداء الله » فى مناسبة تفسير كلمة : « سبحان » (أول سورة الإسراء) التى تتضمن تنزيه الله [تعالى] عن كل أوصاف التشبيه[1] الخ . و يقول إن المراد من « العلماء » فى الآية ٢٨ من سورة فاطر ، هم ، على عكس أولئك ، العلماء به الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيده (وهاتان الكلمتان هما شعار المعتزلة) وما يجوز عليه ومالا يجوز فعظموه وقدروه حق قدره . كذلك فى خطبة الكشاف يسمى أصحابه فى الاعتزال : « الفئة الناجية العدلية »[2] .

والمعلق المالكى — و إن كان من ناحية ينظر فى تشكك[3] إلى إعجاب

---

(١) راجع : الإحياء جـ ٤ ص ٧٩ : « كلمة تدل على التقديس »

(٢) أنظر : De Sacy Anthologie grammaticale arabe(Texte)122,2

(٣) يتضح ذلك فى مناسبة الآية ٣٣ من سورة الرعد (جـ ١ ص ٤٩٧) فقد أضاف الزمخشرى إلى تفسيره ختام هـذه الآية فى قالب من الإعجاب ملاحظته أن هذا « الاحتجاج وأساليبه العجيبة مناد على نفسه بلسان طاق ذلق أنه ليس من كلام البشر لمن عرف وأنصف من نفسه فتبارك الله أحسن الخالقين » . وهنا يشم المعلق إشارة خفية إلى القول « بخلق القرآن » فيقول : « هذه الخاتمة كلمة حق أراد بها باطلا »

وهكذا يفترض أيضاً فى مناسبة الآية ١٩ من سورة إبراهيم : «ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق » (جـ ١ ص ٥٠٤) ، حيث يعقب الزمخشرى على ذلك : « (بالحق) بالحكمة والغرض الصحيح والأمر العظيم » ، فيعلق ابن المنير : =

الزمخشري بإعجاز القرآن البلاغى الشاهد على صدوره عن الألوهية ؛ بيد أنه يعترف فى ذلك مع الإجلال التام ، والعدالة المحايدة ، بحدة بصر الزمخشرى بالتقدير البلاغى للنصوص ، وبالتحليل اللغوى[١] ـ لايتوانى ، فى دفع ضربات المعتزلى ، عن أن يكيل له الصاع بالصاع ، ويرد هجماته على المجبرة[٢] بالاستهزاء من من خصومهم ، وممثلى هؤلاء الخصوم فى تفسير القرآن[٣] ، حيث يرسل كثيراً أقذع العبارات[٤] . فهو يُطَمْئِن مرة ضميره فى أسلوب فكاهى من أجل النغمة الجافية التى يرسلها على العالم الذى نال اعترافه هو أيضاً بأنه عظيم المكانة ، مع ربط ذلك بتفسير الزمخشرى نفسه للآية ٧٤ من سورة التوبة ، على هذا النحو : (جاهد الكفار) بالسيف (والمنافقين) بالحجة (واغلظ عليهم) ؛ فيقول أحمد

= «وهذا من اعتزاله الخفى» . وراجع تفسير الآية ٦٠ من سورة الحجر ، حيث فسر الزمخشرى : قدرنا ، بمعنى العلم ، فعلق ابن المنير : « هذه من دفائنه الاعتزالية »

(١) كما أثنى عليه مثلا فى تفسير الآية ٩١ من سورة الأنعام بقوله : « وهذا أيضاً من دقة نظره فى الكتاب العزيز ، والتعمق فى آثار معادنه وإبراز محاسنه » ، وفى تفسير الآية ٦ من سورة المائدة ، والآية ٤٦ من صورة العنكبوت ، والآية ١٢ من سورة يونس ، حيث يعلق بقوله : « هذا من تنبيهاته الحسنة » . وكما يقول فى مناسبة الآية ٩٣ من سورة هود : « من محاسنه نكتته الدالة على أنه كان مليا بالحذاقة فى علم البيان » . وراجع تفسير الآية ٢٣ من سورة يونس . ويقول فى مناسبة الآية ٣٥ من سورة النحل : « من حسناته التى لايدافع عنها » .

(٢) وقد رمى مذهب المعتزلة فى التوحيد التنزيهى بأنه «الشرك الخفى» (أنظر: Vorlesungen 46 لأنه لايقول بأن الله خالق القبائح (فى مناسبة الآية ٣٢ من سورة المائدة ، جـ ١ ص ٢٥٤) ولأنه يعد هو وأصحابه الرزق الحلال فقط ، لا الحرام ، من عند الله (فى مناسبة الآية ٣١ من سورة يونس ، جـ ١ ص ٤٢٣)

(٣) بدلا من سرد كثير من الأمثلة يمكن النظر إلى الخلاف الوارد فى مناسبة الآية ٤١ من سورة المائدة (جـ ١ ص ٢٥٦) مع ما فى ذلك من العبارات الشديدة

(٤) فى مناسبة الآية ١٣٦ من سورة البقرة جـ ١ ص ٧٩)

(ابن المنيّر) : الحمد لله الذى أنطقه (يعنى الزمخشرى) بالحجة لنا فى إغلاظ عليه أحياناً (جـ ١ ص ٤٠٤) . وعلى عكس ذلك يبدو أن من بواعث سروره الظاهر أن يستطيع الوقوف أحياناً على أن الزمخشرى ، الذى يعدّ أصلاً من الجانب المعتدل للمعتزلة ، يبتعد فى نقطة من مسائل الخلاف عن رأى المتطرفين من شيعته و يوافق مذهب أهل السنة . وهو يلاحظ ذلك مثلا فى مناسبة الآية ١٨٥ من سورة آل عمران ، حيث يستخلص من تفسير الزمخشرى (للكلمات : و إنما تُوَفَّوْن أجوركم) أنه فى مسألة عذاب القبر يعترف بمذهب أهل السنة [١] ، وأنه يرى أن الأجر يوم القيامة إنما يعنى توفية الأجور وتكميلها ، أى توفية مايلقاه العصاة من العذاب فى القبور (جـ ١ ص ١٨١) .

* * *

يجد الزمخشرى المبدأ المنهجى لتفسيره فى الآية ٧ من سورة آل عمران : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . فيرى أن معنى محكمات [٢] هو الآيات التى أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه ، أى فلا يمكن أن تقبل تفسيراً آخر غير المعنى اللفظى البسيط ، والمتشابهات هى المحتملات لوجوه كثيرة من التفسير .

وأم الكتاب ، أى أصل الكتاب ، تُحمل المتشابهات عليها وتُردّ إليها ، مثل الآيتين ٢٢-٢٣ من سورة القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»

---

(١) حقاً ذكر فى مناسبة الآية ٢٧ من سورة إبراهيم إمكان حمل التثبيت فى الآية : «ويثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة» على سؤال القبر ، وساق الحديث المتعلق بذلك .

(٢) يبدو أن « المحكم » يطلق على القرآن كله عند ابن سعد جـ ٧ ق ١ ص ٨١ س ٢٤ (قرأت المحكم) ، كما أطلق فى هذا المصدر نفسه جـ ٦ ص ٥٢ س ٤ مقابلا للمنسوخ ، وفى إطلاقه على : الانجيل ، أنظر : ZDMG LVII 410,10 V.U.

فينبغى التوفيق بين ذلك و بين الآية المحكمة ١٠٣ من سورةالأنعام : « لاتدركه الأبصار » (انظر ص ١٢٤ من هذا الكتاب) ؛ أو كما إذا ورد فى الآية ١٦ من سورة الإسراء : « و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » ، فيمكن فقط اتخاذ الآية الأخرى ٢٨ من سورة الأعراف : « و إذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لايأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون » ، على أنها أصل فى التفسير . فهذه الآية المحكمة ينبغى أن تتخذ أساساً فى تفسير تلك الآية المتشابهة . [و يقول الزمخشرى] « فإن قلت فهلا كان القرآن كله محكما (ولماذا أنزل الله عبارات تثير الشك وتحتمل معانى كثيرة ؟) ، قلت لو كان القرآن كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذى لايتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به ، ولما فى المتشابه من الابتلاء والتميز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ، ولما فى تقادح العلماء و إتعابهم القرائح فى استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ، و (أخيراً) لأن المؤمن المعتقد أن لامناقضة فى كلام الله ولا اختلاف ، إذا رأى فيه مايتناقض فى ظاهره ، وأهمه طلب مايوفق بينه ويجريه على سنن واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة فى إيقانه » ، و إذاً فقد أراد الله فى سابق علمه أن يجعل من هذه العبارات المشكلة وسيلة إلى تقوية الإيمان ، والمعرفة ، وطلب الحق . والقصد إلى تفسير تلك المتشابهات هو مهمة التفسير عند المعتزلة .

والمبدأ الهادى لهم فى أداء هذه المهمة هو المنهج اللغوى الدقيق ، كما ظهر لنا من قبل فى مثال الشريف المرتضى . فيحاول المفسر أولاً أن يقضى على المعنى المشكوك فيه للفظ القرآن بروح علماء الكلام من المعتزلة بحيث يقرر لهذا

اللفظ عن طريق المعجم اللغوى دلالة تحول بادىء ذى بدء دون ذلك الشك .

فقد حول المعتزلة معنى « النظر إلى الله » إلى الرغبة إليه (انظر ص ١٢٤ ـ ١٢٥ من هذا الكتاب) ، إذ حاولوا إثبات مايقرر أن فعل : نظر ، لايدل فقط فى العربية على الرؤية المادية ، بل كذلك على الشوق إلى أمر من الأمور ، حيث حوربوا أيضاً فى الحقيقة من قبل خصومهم فى وجهة النظر اللغوية .

و إذا ورد أن الله [سبحانه] جعل لكل نبى عدواً ، سواء أكان من الشياطين أم الجن (الآية ١١٢ من سورة الأنعام) أم المجرمين من الناس (الآية ٣١ من سورة الفرقان) اضطر المعتزلى أن يجد هذا التقدير الإلٰهى غير متفق مع مذهبه فى الرحمة والعدل ، الذى يقتضى بحق أن الله [سبحانه] لا يمكن أن يجعل بادىء ذى بدء لمن يختار من أنبيائه عوامل إخفاق فى أداء رسالتهم ، تصحبهم فى سبيل دعوتهم . وقد سبق أن قضى إمام من أئمة مدرسة الاعتزال القدامى ، هو أبو على الجبّائى أستاذ الأشعرى الذى خرج عليه بعد ذلك ، على هذه المشكلة بأن استشهد بموضع شعرى معتد به على أن فعل « جعل » لايدل فقط على معنى : صنع ، بل كذلك على معنى : وضَّح و بيّن ، مع معنى : عرّف . و بهذا يصير معنى الآية القرآنية أن الله [سبحانه] أحاط كل نبى خُبراً بمن يكون عدواً له ، ليستطيع أن يعمل ضده فى الوقت المناسب . نعم غير الجبائى فى نفس الوقت لفظ : عدواً ، الثابت فى القراءة المشهورة ، إلى : عَدُوَّه [1] .

مثل هذا التحوير فى الدلالة ، لغرض تفسير القرآن بالرأى يعدّ من الوسائل الكثيرة المساعدة للتفسير الاعتزالى .

وأكثر من ذلك كثيراً قام منهجهم على أساس افتراض التعبير المجازى . ولا غرو فإن القرآن يقدم أعلى ذروة الكمال البلاغى الذى لايُدْرك . و إذاً يتبادر من تلقاء نفسه افتراض أن القرآن يشتمل على كل وسائل الحلية اللازمة للجمال

---

(١) ياقوت (نشر مرجليوث) جـ ٥ ص ٢٧٦ .

البلاغى : المجاز والتمثيل وما شاكل ذلك . وعن هذه الوجهات من النظر تُفَسَّر العبارات الدالة على التشبيه ، تماماً كما فسرت عبارات التشبيه فى العهد القديم لاعن طريق « فيلون » فقط لأول مرة .

وقد لقى افتراض طريقة التمثيل ، أهمية عظيمة فى هذه الدائرة .

فالآية ٧٢ من سورة الأحزاب : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا » ، قدمت كثيراً من الفرص لتصوير الأسلوب المجازى فى العبارات التى اشتملت عليهـا الآية من جوانب مختلفة : عرض الأمانة على طبيعة غير ذات حياة ، حمل الأمانة . وهنا يسوق المفسر المعتزلى سلسلة من الأبيات والعبارات العربية دليلاً على مخاطبة الإنسان للأشياء الجامدة بمثل ذلك التعبير المجازى . فلغة القرآن ينعكس فيها أسمى أسلوب من أساليب التعبير العربى . وكون الأمانة تُحمل ، هو فى الحقيقة بعيد عن التصور . بيد أن العرب ينطقون على هذا النحو . فهم يقولون مثلاً : « لو قيل للشحم : أين تذهب ، لقال : أسوّى العوج » (أى فى جسم الإنســان أو الحيوان) .

وهنا يصطدم الزمخشرى فى ختام ذلك بالصعوبة التالية : إنما يمكن التمثيل إذا مثلنا حالة محققة بحالة أخرى محققة . فيمكننى أن أقول لمن يتردد فى أمر من الأمور : « أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى » . وعمل هذا فى الواقع أمر ممكن . ولهذا كان جائزاً أن يُمثَّل للتردد بهذا التعبير . وليس كذلك مافى الآية . فإن عرض الأمانة على الجماد وإباءه وإشفاقه محال فى نفسه غير مستقيم فلا يصح بناء التمثيل عليه . وعلى ذلك يجيب الزمخشرى بنظريته من أن إمكان بنــاء التمثيل ليس مقصوراً على المحققات ، بل كذلك يقوم على المفروضات . « والمفروضات تتخيل فى الذهن كالمحققات » (جـ ٢ ص ٢٢٤) .

ومن أجل ذلك ، أى لأن الزمخشرى يغوص فى آيات القرآن على الصور

الشعرية من مثل هذه التعبيرات التخييلية ، ويجد هذه الصور ، أو بعبارة أخرى لأنه يسمى هذه الأشياء بأسمائها الحقيقية ، يقع عليه دائماً من حين إلى آخر شديد اللوم من قبل خصمه السنى المحافظ ، الذى يطمئن مضطراً عند افتراض التمثيل :

« لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله » (الآية ٢١ من سورة الحشر) . هنا يقول الزمخشرى : « هذا تمثيل وتخييل » . فيقول المعلق السنى على ذلك : «وهذا مما تقدم إنكارى عليه . أفلا كان يتأدب بأدب الآية حيث سمى الله هذا مثلا ولم يقل : وتلك الخيالات نضربها للناس ؟ » (جـ ٢ ص ١٤٩) . وينظر إلى أن افتراض أسلوب من التعبير مبنى على التخييل فى القرآن من سوء الأدب[1] . بيدأن الزمخشرى كثيراً مايحمل على مثل هذا الملام . ويصور لنا ذلك أيضاً بعض الأمثلة :

الآية ١١ من سورة فصلت : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » .

فالأمر الصادر إلى السماء والأرض ، وطاعتهما ، يعنى أن الله [سبحانه] أراد تكوينهما فلم تمتنعا عليه ووُجدتا كما أرادهما ، وكانتا فى ذلك كالمأمور المطيع .[2] « وهو من المجاز الذى يسمى التمثيل . ويجوز أن يكون تخييلاً ويبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلَّمَ السماء والأرض وقال لهما : ائتيا شئتما ذلك أو أبيتما ،

---

(١) ولكن أيضاً (البيضاوى) المفسر السنى المتابع للزمخشرى ــ على رغم محوه كل وجوه التفسير الاعتزالية ــ لم يحد عن وجهة النظر إلى التصوير والتخييل فى القرآن ، كما فى تفسيره للآية ٢٤ من سورة الأنفال (جـ ١ ص ٣٦٣ س ١٨ ، نشر فلايشر) .

(٢) أنظر أيضاً تفسيره للآية ٤٥ من سورة هود (جـ ١ ص ٤٤٣) . وقد رد الجاحظ فى : الحيوان جـ ٤ ص ٩٦ على من يأخذون فى مثل هذه الأمور بظاهر اللفظ (كما فى الآية ٧٢ من سورة الأحزاب) .

قالتا أتينا على الطوع لا على الكره ، والغرض تصوير أثر قدرته فى المقدورات لاغير، من غير أن يحقق شىء من الخطاب والجواب [١] . ونحوه [٢] قول القائل : « قال الجدار للوتد لم تشقنى ؟ قال الوتد : اسأل من يدقنى ، فلم يتركنى ورائى الحجر الذى ورائى » (جـ ٢ ص ٣٢٦) .

ومما له أهمية كبيرة فى دائرة تصور المسلمين : عهد « أَلَسْتُ » المستعمل أيضاً فى أدب التصوف [٣] على وجه محوط بالغموض . وهذا التصور يجد أساسه فى الآية ١٧٢ من سورة الأعراف : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » . فالله [سبحانه] أخرج بعد خلق الإنسان كل الأجيال المستقبلة من ظهر آدم ، وأخذ عليهم ميثاقاً بالاعتراف بالله [٤] . وهذه هى وثيقة التكليف للإنسانية بعبادة الله . وإلى ذلك ترجع بلا ريب آية أسبق منها (٨ من سورة الحديد) : « وما لكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين [٥] » .

---

(١) على عهد المقدسى زعم أهل « ينبع » أن هناك مكانا مقدسا على مقربة من شاطىء البحر ، وهو موضع اللسان الذى قالت به الأرض : « أتينا طائعين » (أنظر : Bibl.geogr.Arab. III 46,5)

(٢) ساق الغزالى أيضاً (إحياء جـ ٢ ص ٢٢٥) هذا المثال لشرح تصوير أن العارفين يسمعون فى الباطن كما أن الجمادات تسبح الله بلسان الحال .

(٣) راجع : بحوث فى رباعيات عمر الخيام (هيدلبرج ١٩٠٥) ص ١٣٢

A.Christensen, Recherches sur les Ruba iyat d,Omar Hayyam (Heidelberg 1905)132

(٤) هذا يذكر بتفسير الربانيين للفصلتين : ١٣ — ١٤ من الاصحاح ٢٩ من سفر التثنية .

(٥) كذلك يفصل المرتضى فى تفسير هذه الآية التى يقترح فيها وجوها مختلفة ، أنظر : الغرر والدرر جـ ١ ص ٢٠ وما بعدها .

ولا يستطيع المعتزلى أن يتقبل هذا التصوير الشبيه بالأساطير . فالآية عنده من باب التمثيل والتخييل ولا معنى لها إلا أن الله [سبحانه] نصب الأدلة للناس على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها فيهم . وهذا معنى أخذ الشهادة ممن لم يولدوا بعد من الأجيال التى تخرج من ظهر آدم . فكأنهم بما لهم أو سيكون لهم من عقل قد أخذت شهادتهم بالاعتراف بهذه الأدلة قبل وجودهم الحقيقى . فهذه الشهادة لاصقة بعقل الإنسان من حيث هو حيوان ناطق . ويستطيع الزمخشرى أن يسوق شواهد للاستدلال على مثل هذا التعبير المجازى من الشعر العربى ، نحو :

إذ قالت الانساع للبطن الحق

وما شاكل ذلك ، ومعلوم أنه لا قول . فكذلك خاطب الله [سبحانه] ذرية آدم فى صلبه . وكل ذلك تمثيل وتصوير للمعنى .

طبيعى أن السنىّ المحافظ لا يستطيع أن يستمع مطمئناً إلى ذلك . وهو يهوّن على نفسه الأمر إذ يضع هذا القانون : « ثم إن القاعدة مستقرة على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ماهو عليه » . ولكن تلك القصة لا تخالف المعقول ؛ أما كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم بذلك (ج١ص ٣٥٩ ج٢ص ٤٣٤) .

والتفسير بالتخييل يطبق فى حرية أوسع كثيراً بطبيعة الحالة فى الحديث . ويقدم الزمخشرى مثالا طريفاً فى الآية ٣٦ من سورة آل عمران . فقد ورد فى تفسيرها هذا الحديث : « ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخاً من مسّ الشيطان إياه إلا مريم وابنها » . ويعلق الزمخشرى عليه : الله أعلم بصحته فإن صح فمعناه أن كل مولود يطمع الشيطان فى إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما كانا معصومين وكذلك كل من كان فى صفتهما كقوله تعالى : «لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين» (فى الآيتين ٣٩ — ٤٠ من سورة الحجر) . واستهلاله صارخاً من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه

ويضرب بيـده عليه ويقول : هـذا ممن أغويه . (ونحوه من التخييل قول ابن الرومى :

لمـا تؤذن الدنيا به من صروفها   يكون بكاء الطفل ساعة يولد)

وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فـكلا . ولو سلط إبليس على الناس بنخسهم لامتلأت الدنيا صراخاً وعياطا (جـ ١ ص١٤٤) .

وعلى الرغم من أن أئمة أهل السنة لايرون دائما بأساً بافتراض الصور الشعرية فى الحديث[١] ، يشكو هنا المعلِّق مرة من التشكك الذى يبديه الزمخشرى فى صحة حديث اعتمدت صحته ، ومرة أخرى من التعطيل بالرأى لـكلام الرسول : وقد طعن الشيطان فى خواصر القدرية حتى بقرها ، ولا يستطيع إلا الشيطان أن يحمل الزمخشرى وأمثاله على أن يقولوا فى كتاب الله [سبحانه] مثل هـذه الأقوال . ودعك من الجراءة وسوء الأدب اللذين أمكن أن يبنى بهما تفسيراً خاطئاً لحديث الرسول على بيت من شعر ابن الرومى .

وقد أتاح لنا أحد الأمثلة الأخيرة أن نلاحظ فى نفس الوقت بروز مبدأ أساسى من مبادىء مذهب الاعتزال الدينى ، على الصورة التى اكتمل عليها فى مجرى نمو طويل الأمد : ذلك هو العقل من حيث هو مصدر للمعارف الدينية ، ومعيار توزن به الحقيقة الدينية[٢] ؛ وهو مبدأ أساسى أدخله المعتزلة لأول الأمر فى النظر

---

(١) وقد حكم العالم السنى المتزمت : ابن قتيبة على حديث جاء فيه أن موسى لمـا تمثل له ملك الموت وجاذبه ، لطمه موسى لطمة أذهبت العين ، (بخارى : كتاب الجنائز رقم ٦٩) بأنه تخييل وتمثيل (تأويل مختلف الحديث ص ٣٥٤) . كذلك يتطلب الغزالى القول بالتمثيل فى بعض الأحاديث (إحياء جـ ٤ ص ٢٢) ، ولـكنه يعد التمسك بمعنى اللفظ أسلم من التعسف فى التأويل (جـ ٤ ص ٢٥) .

(٢) فى المـكانة البارزة للعقل تجاه المعرفة الدينية ، أنظر : الـكشاف فى تفسير الآية ١٦ من سورة الإسراء (جـ ١ ص ٥٤٤) .

الدينى الإسلامى ، ثم اضطر إلى مراعاته أيضاً على طول الوقت أهل التوفيق فى حزب الأشعريين المضاد لهم[١] . فالمعتزلة ينقادون فى أنظارهم إلى مجرد العقل . بل هم يجعلون الأنبياء أنفسهم يقيمون الحجة على صدق رسالتهم الإلهية بأنهم أرسلوا من الله للنظر فى أدلة العقل والاستدلال . وهذا معنى الآية التى جاء بها الرسول (فى الآية ٥٠ من سورة آل عمران)[٢] : « وجئتكم بآية من ربكم » . فالله [سبحانه] يبعث الرسل إلى الكافرين منبهين من الغفلة وباعثين على النظر . ويضيف الزمخشرى إلى هذا المعنى (بمناسبة الآية ١٦٥ من سورة النساء) أن ذلك كما ترى عند علماء أهل العدل والتوحيد (أى المعتزلة) . فالرسل يتممون فقط عمل العقل الذى يجب أن يؤديه أيضاً قبل ظهورهم[٣] .

والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصريحاً حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية تزيل المعارف المأثورة من الطريق[٤] . أما المعتدلون منهم فيقيمون للسمع ، أى الطاعة المسئولة للأوامر الشرعية دون نظر إلى أسباب العقل ، وزناً مساوياً لوزن العقل . وأحياناً يناقش أئمتهم مسألة : على أى مصدر من هذين المصدرين للتكليف يقوم التشريع[٥] .

كذلك الزمخشرى يقول بمذهب المساواة بين طريقى المعرفة الدينية . وهو يستطيع على طريقته أن يثبت صحة مذهبه من القرآن . فهو يبنى استدلاله على

---

(١) انظر : Vorlesungen 119, 123

(٢) الكشاف فى تفسير الآية جـ ١ ص ١٤٨

(٣) انظر جـ ١ ص ٢٤٠

(٤) انظر النظام عند ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص٥٣ : « جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار » .

(٥) كما روى عن أبى على الجبائى وأبى هاشم والعلاف فى أساس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الكشاف فى تفسير الآية ١٠٠ من سورة آل عمرن (جـ١ ص١٦١)

الآية ١٠ من سورة الملك ، حيث يجرى على لسان الكفار فى جهنم هذا القول الحافل بالندم : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » . ولا يدع العالم المتكلم الحاد الذهن هذا الترديد فى التعبير يمرّ دون أن ينتفع به لإثبات صحة نظريته فى المعرفة الدينية . فتوجّع الكافرين هو التعبير عن ندمهم المتأخر على أنهم فى حياتهم الدنيا لم يرعوا مصدراً من مصدرى المعرفة بصدق الدين . فلم يأبهوا لما ورد عن طريق النقل (و « السمع » هو الاصطلاح الفنى على ذلك عند هذه المدرسة) ، ولم يطمحوا إلى الوصول للحق بإعمال العقل (نعقل) . فالندم على إهمال هذين الطريقين هو الذى يرجع صداه من دعاء الكافرين اليائس (جـ ٢ ص ٤٧٦) .

وأشرف انتفاع يستفيده المعتزلة من اشتراطهم فيما يتصل بتفسير الكتاب مطابقة العقل فى الحقائق الدينية ، هو محاربتهم للتصورات الخرافية المناقضة للطبيعة ، التى رسخت قدمها فى الدين[1] .

وفى تقدير وزن الروح التى تغلغلت فى مبادىء الإسلام الأساسية ، ينبغى ألاَّ نغض النظر عن أن هذه المبادىء حتى فى صياغتها السنية المحافظة ، وإن لم تستبعد كثيراً من الافتراضات الخرافية ، قد وصمت هذه الافتراضات بأنها متنافرة مع فهم التوحيد على وجه أقرب إلى الخلوص والصفاء[2] . روى أن عليّ بن أبى طالب حينما نصحه رجل بعدم الخروج لقتال الخوارج الذين تهددوه لأن الساعة التى أراد الخروج فيها ساعة نحس ، قال : « توكلت على الله وحده وعصيت رأى كل متكهن[3] » . ويوصم التشاؤم والطِّيَرة بأنهما معارضان للدين لأنهما يفترضان

---

(١) حق وإن أمكن الاعتماد فى تصحيحها على الأحاديث ، انظر :
Der Islam III 234 Anm. 1

(٢) انظر: Muh. Stud. II 280 Anm. 2

(٣) الكامل للمبرد جـ ٢ ص ١٥٤ (مطبعة التقدم ١٣٢٣ هـ) .

أسبابا للأحداث ، وارتباطات تعليلية ينشأ عنها عدم إخضاع العزيمة عند الانسان لتأثير الارادة الالهية المطلقة وحدها . وعلى النقيض من ذلك ورد فى الحديث أن الذين لا يتطيرون يدخلون الجنة بغير حساب [١] .

ومن خرج لسفر فرجع لسماعه صوت عقعق فقد كفر ، كذلك إذا سمع صياح هامة فقال أحد يموت رجل . هكذا حكم فقيه حنفى من «فرغانه» هو قاضيخان (توفى سنة ١١٩٦ م) فى فتاويه ، مع كونه بعيدا جدا عن أن يعد من أهل الرأى [٢] . وكذلك تخيّر الأيام ، وتصور أيام للسعد وأيام للنحس [٣] ، ومراعاة قرانات الكواكب ، كل ذلك يحرمه علماء الدين الاسلاميون [٤] . وأهل السنة يوسّعون معنى الشرك ليشمل مثل هذه الآراء [٥] .

ويثير المعتزلة [٦] – من باب أولى – حربا طاحنة لا هوادة فيها على كل نوع

---

(١) الأدب المفرد للبخارى (طبع استانبول ١٣٠٩) ص ١٨٠

(٢) انظر الدميرى ج ٢ ص ١٧٧ ، ٤٤١ فى مادتى : عقعق وهامة ؛ وانظر أيضاً ص ١١٩ فى مادة : طير ؛ وذكرها ابن حجر الهيتمى فى الإعلام بقواطع الإسلام (القاهرة ١٣١٠ على هامش كتاب الزواجر لابن حجر ج ٢ ص ٦١) على أنها من مسائل الخلاف . وذكر على القارى (المتوفى ١٥٩٢ م) تفصيلا وافياً لذلك فى شرح الفقه الأكبر (القاهرة ١٣٢٣ هـ) ص ١٣٤ – ١٣٦

(٣) انظر أبا بكر بن العربى عند المقرى (نشر ليدن) ج ١ ص ٤٨٨ وما بعدها . وقرر ابن حجر الهيتمى فى الفتاوى الحديثية ص ٢٠ أن ذلك « من سنن اليهود » .

(٤) نجد مثالا للأخير عند ياقوت (مارجليوث) ج ٣ ص ٣١

(٥) انظر : Vorlesungen 46

(٦) مخالفين فى ذلك ابن سينا الفيلسوف ، فهو فى كتاب ألفه بعد كتاب : الشفاء (وهو كتاب الاشارات والتنبيهات ، نشر فورجيه) وإن حارب فيه كثيراً مدرسته الخاصة أى مدرسة المشائين (انظر ص ١٦٧ س ٦ من أسفل ، ص ١٨٠ س ٦ ، ويحمل على فرفريوس « مؤلف إيساغوجى » ص ٢١ س ٤ من أسفل) ، يقرر الاعتقاد بالعجائب ، وسلطان الأولياء ، وتأثير العين الخ (انظر: ص ٢٠٩ =

من الإيمان بالخرافات والعجائب[1] مما ربما سمح به أهل السنة ، أى لم يعدوه فى دائرة الخرافات . فهم يربطون بالرفض الحاسم ، الذى يواجهون به العقائد الشعبية من جهة المبدأ ، الاتجاه إلى استئصال آثار هـذه العقائد من القرآن ، ويفسرون آيات الـكتاب القائمة على مثل هذه التصورات تفسيرا مطابقا للعقل . فيزعزعون مثلا من تحقق الخرافة المفهومة من الآية ٤٠ من سورة النمل : أن عرش ملـكة سبأ أحضر[2] من مكانه إلى سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه (قدرت مسافة ذلك بشهرين) ، وهى واقعة لم يعن المفسرون من أهل السنة بإثبات إمكان حرفيتها بناء على أقيسة ومشابهات .

وتمرد المعتزلة فى حرية دون حيطة على الإيمان بالسحر والـكهانة وما يتصل بذلك من الخرافات ، على الرغم من أنهم يقعون بذلك فى معارضة ليس فقط مع أحاديث قوية الاسناد تتحدث عن تأثير السحرة على النبى (صلى الله عليه وسلم)

= س ٧ من أسفل ، ٢١٩ س ٤ ومابعده ، ٢٢١ س٣) ، مرجعاً ذلك إلى « أسرار الطبيعة » ، ومعنفا العامة الأشقياء (« من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم » ص ٢٢٠ س ٩) الذين ينـكرون الأسرار الخفية . وهو ينتهى فى ذلك تماماً إلى مذهب تفـكير « إخوان الصفاء » (فى المبحث الأخير من الرسائل) .

(١) ومن الطريف ملاحظة صنيع الزمخشرى فى مناسبة الآية ٦٧ من سورة يوسف : « وقال يا بنى لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة » . فان التفسير المتلقى من العموم بالقبول يرجع سبب هذا الأمر إلى الابتعاد عن تأثير العين . والزمخشرى يجتهد فى إخراج الاعتقاد بتأثير العين الذى تعضده الأحاديث (انظر : WZKM XVI 140 Anm.2) من دائرة الايمان بالخرافات ، واضعا ذلك فى قالب مقبول (جـ ١ ص ٤٨٠)، ويرغب الحديث (البخارى : كتاب العيدين رقم ٢٤) فى الرجوع من طريق آخر غير طريق الذهاب . ومما ذكر فى تعليل ذلك مع الاشارة إلى الآية المذكورة من سورة يوسف أن فى هذا التغيير للطريق بعدا عن الحسد (قسطلانى جـ ٢ ص ٢٥٠) .

(٢) انظر : الدميرى (مادة : براق) جـ ١ ص ١٤٦

ويبدو منها أن إمكان ذلك التأثير جائز ، بل كذلك مع آيات من القرآن قوية الدلالة . فقد اشتمل القرآن على سورتين قصيرتين فى معنى التعوذ : سورتى الفلق والناس ، وتبدأ كلتاهما بكلمة : « أعوذ » ؛ ومن هنا كانت هاتان السورتان ، اللتان تُتَّخذان فى الاستعمال الشعبي تميمة ورُقية ، لاسيما من السحر ، لدفع تأثير أغراض السحرة الضارة الموجهة إلى الناس ، تسميان : المعوذتين[(١)] . فأولاهما (سورة الفلق) هكذا : « قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق * ومن شر غاسق إذا وقب * ومن شر النفاثات فى العقد * ومن شر حاسد إذا حسد * » . فهنا اعتراف فى كلام الله لا يحتمل الشك[(*)] بالإيمان بتأثير فن السواحر بالربط والنفخ والعُقد[(٢)] ، وأنه يحدث آثاراً ضارة . ومحمد [صلى الله عليه وسلم] يستعيذ بعون الله على فنون السواحر . كما أن القصص المأثور يحدث فى الواقع أن يهود المدينة طلبوا إلى لبيد بن الأعصم وابنته أن يسحرا النبي عند رجوعه من الحديبية . فأخذا من مُشاطه ، وعقدا فيه إحدى عشرة عقدة ، وجعلا ذلك فى جُبّ طلعة ذكر ، ووضعاه فى بئر ذَرْوَان تحت صخرة . وأثر السحر أيضاً أثره ، فأَخَذَ محمد

---

(١) انظر :

Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique de Nord 217 .

(*) لو لم يحتمل الشك لما اختلف فيه أحد من المسلمين ولا تأوله المعتزلة وغيرهم كما سيذكره . على أن ما نقله من حلول الزمخشرى يدل على أنه وهو معتزلى يؤمن بالسحر فى جملته ، فليس السحر إذاً خرافة كما يزعم ، ولا فرق فى ذلك إذاً بين أهل السنة والمعتزلة .

(٢) وفى عقد السحر انظر :

Mitteilungen der Anthropol.ges.in Wien. (1901)XXI 137;
WZKM (1902) XVI 142 » Aegyptische Knotenamulette » : و
Arch . fuer Religionsw. VIII Beiheft 23 ff .
Proceedings SB Arch. XXVIII 80.

وانظر أيضاً : القسطلانى جـ ٢ ص ٣٦٤ (على البخارى: أبواب التقصير رقم ٣٢) .

[صلى الله عليه وسلم] يمرض ، وأُخذ عن الطعام والشراب ، و بدأت تضنيه التصورات الرديئة . وأخيراً ظهر له المَلَكان جبريل وميكائيل فكشفا له عن أمره ، فأرسل من أتى بالطلعة من البئر وحل العقد . و بهذا بطل السحر و برىء النبي مما أصابه(١) . ولئن أمكن أن يزيل أحد من طريقه أيضاً هذه القصة المأثورة ، على أنها أسطورة حمقاء ، إن هناك شهادة القرآن لم تزل قائمة على وجوب الإيمان بالسحر الذى سببته عقد النفاثات . ولكنّ المعتزلة لم يقعوا هنا أيضاً فى حيرة من إيجاد حل عن طريق التفسير . فيقدم الزمخشرى ثلاثة وجوه من الاحتمالات :

أحدها : أن فنون السواحر ، وهى أن يعقدن عقداً فى خيوط ، و ينفثن عليها مع مزجها باللعاب ـ وهو جزء هام من عمل السحر ـ ، لها تأثير فى الظاهر فحسب ، لأن ذلك لايحصل إلا إذا كان ثَمَّ إطعام شىء ضار أو إشمامه ، أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه . فالجهلة ينسبون الآثار الضارة الناشئة من ذلك على وجه طبيعى إلى أولئك السحرة .

ثانيها : أن الله [سبحانه] يجعل فى واقع الأمر لذلك السحر المقترن بالغرور تأثيراً على سبيل الامتحان الذى يتميز به الثابت على الحق من جهلة العوام الذين يؤمنون بالكذب(٢) . فالثابتون بالقول الثابت لايلتفتون إلى ذلك ولا يعبئون به .

ثالثها : أن المراد من النفاثات ليس هو النساء السواحر ، بل النساء الكيادات اللواتى يستعاذ بالله من كيدهن ، أو اللاتى يفتنَّ الرجال بتعرضهن لهن وعرضهن محاسنهن .

وتأخذ الدهشة ابن المنير من إجهاد الزمخشرى نفسه فى محاولات مبنية على

---

(١) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ٤ وما بعدها .

(٢) وتحت هذه الوجهة من النظر يضع أيضاً الاعتقاد فى تأثير العين (انظر تعليق رقم ٦ ص ١٦١) إذ يعده : « ابتلاء من الله وامتحانا لعباده ليتميز المحققون من أهل الحشو » .

الرأى لإنكار وقائع يضعها هو فوق كل شك بما يؤيدها من حديث مشهور . ويقول : إن الزمخشرى استفزه الهوى حتى أنكر ما عرف ، وما به إلا أن يتبع اعتزاله ، و يغطى بكفه وجه الغزالة[١] .

ومن التصورات التى رفضها المعتزلة ـ أو على الأقل جماعة من كبار من يمثلون مذهبهم ـ وقد نالت اعترافا عاما فى الإسلام ، بعض الآراء المتصلة بالإيمان بوجود الجن وتأثيرهم فى أعمال للمجتمع الإنسانى . وقد أخذ الإسلام هذه الأفكار من الجاهلية السابقة ، وأدخلها فى دائرة تصوراته على طريقته[٢] . وقد ورد فى القرآن نفسه إثبات وجود هذه الطبائع ، وروى الحديث اتصالها بالنبى [صلى الله عليه وسلم] . وعلى الرغم من ذلك لم ينل تصور وجودها تأييداً عقدياً دقيقاً فى الإسلام بمقدار الاعتقاد بوجود الملائكة وتحققها[٣] . بيد أنه يمكن عدها فى التفكير الشعبي جزءا ضروريا فى دائرة العقيدة الإسلامية.ورفض الإيمان بوجودها يبدو فى نظر كل مسلم من المسلمين الأولين ، نزعة مثيرة للريب إلى انحلال العقيدة[٤] ، وإن لم يذهب هؤلاء المسلمون الأولون فى ذلك بعيداً ، كما ذهب ابن حزم الأندلسى المتعصب للنقل ، إذ يكفّر من أنكر الجن ، أو تأول فيهم تأويلا يخرجهم عن هذا الظاهر . ويهدر دمه وماله (حلال الدم والمال) كمن جحد الله أو أشرك به[٥] .

---

(١) كذلك اتخذ ابن المنير من الآية ١١٦ من سورة الاعراف (جـ ١ : ٣٤٢) فرصة لتأييد اعتقاد السحر ومدافعة المعتزلة بقوة عن ذلك .

(٢) انظر زيادة على ذلك فى :
Abhandlungen zur arab. Philologie I 107ff.

(٣) وهى على كل حال « لا تكون جزءاً من العقيدة الإسلامية » كما ذكر فى :
Revue de l'Histoire des Religions XLVII 186 n.1.

(٤) مروج الذهب للمسعودى جـ ٣ ص ١٥٣

(٥) الملل جـ ٥ ص ١٢ س ٧ من أسفل

لقد شكّك المعتزلة كثيراً فى هذه التصورات ، و إن كان موقفهم منها لا يعد من المسائل المذهبية الحاسمة . و يذهب كبار أئمتهم فى ذلك إلى آراء مختلفة بعضها مع بعض . فعلى حين يبلغ النظام الجرىء إلى إنكار وجود الجن[١] ، يدافع عمرو بن عبيد التقيّ ، مشيراً إلى آيات القرآن ، عن الإيمان بتأثير هذه الطبائع على أنها أسباب للمرض ، مخالفاً فى ذلك موقف الرفض الذى قال به متكلمون آخرون من مذهبه[٢] . والفقيه الكبير : الماوردى (المتوفى ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م) الذى يمكن عده من مدرسة المعتزلة دون تردد[٣] ، والذى يمثل الجانب المعتدل منهم ، أى أقرب جوانبهم إلى أهل السنة ، عقد فى كتابه فى أعلام النبوة فصلا مطولا : (الفصل السادس عشر) عن لقاء النبى [صلى الله عليه وسلم] للجن ، حيث يبدى عن موافقته على أكثر التصورات تطرفاً حول طبائع الجن[٤] .

ولكن الرأى الوسط من مذهب الاعتزال قد ضم إلى القول بوجود الجن ، إعلان الحرب على الخرافات التى تُرْبَطُ بهم ، مع سوق الأدلة على ذلك من نفس القرآن . وتقدم الباعث إلى ذلك الآية ٢٧ من سورة الأعراف ، حيث يحذر الله سبحانه بنى آدم من أن يفتنهم الشيطان كما أخرج أبويهم من الجنة « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » .

هذه الآية تقدم للزمخشرى فرصة يرغب فيها لهذا التفسير : « وفيه دليل بيّن

---

(١) انظر الشهرستانى (نشر كيرتن) ص ٤٠ س ٣ من أسفل . وعلاقته بهذه العقيدة وردت فى تعبير غير واضح عند البغدادى فى « الفرق » ص ١٣٥ س ٤ من أسفل (وفى ص ١٣٤ س ٨ ينبغى تصحيح لفظ : رواية إلى : رؤية) .

(٢) الحيوان للجاحظ جـ ٦ ص ٦٧

(٣) انظر : Der Islam III 217 وقد دل فى كتابه : أعلام النبوة (القاهرة ١٣١٩ هـ) ص ١١ س ١ على أنه معتزلى حيث تكلم عن العدل والتوحيد .

(٤) أعلام النبوة ص ١٠٠ — ١٠٧

أن الجن لايُرَون ولايظهرون للإنس ، وأن إظهارهم أنفسهم ليس فى استطاعتهم وأن زعم من يدعى رؤيتهم زور ومخرقة » (جـ١ ص ٣٢٦) .

ويتضح موقف أهل السنة فى هذه المسألة تجاه تفسير المعتزلى الذى لم يكن فى وقته ومحيطه قليل الجرأة ، من ملاحظة ابن المنيّر على ذلك : « أين يُذهبُ به عما ورد فى الحديث الصحيح من اعتراض إبليس رأسهم ومقدَّمهم للنبى صلى الله عليه وسلم يروم أن يشغله عن صلاته ، حتى أمكنه الله منه ، فأخذه عليه الصلاة والسلام فَدَعَتَهُ ، وأراد أن يربطه إلى سارية من سوارى المسجد ، يلعب به الصبيان ، حتى ذكر دعوة سليمان عليه السلام فتركه[1] . وإذا جاز ذلك (أى اللقاء الحقيقى للجن) للنبى عليه الصلاة والسلام ، كان جائزاً لأولياء الله والمتبعين لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم كرامة . لكن الزمخشرى يصده عن ذلك جحده لكرامة الأولياء ، لأنه عقيدة إخوانه ، إذ الكرامة إنما يؤتاها الولى الصادق فكيف ينالها من يشك فى إسلامه ؟ » .

وهنا مس المجادل السنى إحدى المسائل التى لقيت من المعتزلة أشد الإنكار أى رفض التصديق بقدرة[*] الأولياء على خرق العادات (كرامات الأولياء) ، وهو أيضاً تصور عقدى يتمسك به المسلم الصحيح الإيمان ، ويحكم على الشك فيه بأنه تحدٍّ جرىء تكذّبه الوقائع الحسية[2] .

ولكن المعتزلة يستطيعون أيضاً فى هذه النقطة أن يسوقوا أدلة من الكتاب على مذهبهم ، ويضعها الزمخشرى أمام أعيننا .

ففى الكشاف (جـ ٢ ص ٤٩٧) بمناسبة الآيتين ٢٦ـ ٢٧ من سورة الجن

---

(١) البخارى : العمل فى الصلاة رقم ١٠

(*) لم يعد أحد ذلك قدرة للأولياء بل : كرامة يظهرها الله على أيديهم

(٢) انظر : Muh. Stud. II 373 ، وراجع القزوينى (نشر فستنفلد) جـ ٢ ص ٢٩٤ س ١٩ ، حيث يلفت النظر الربط بين الوصفين : حنفى معتزلى .

« عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً * إلا من ارتضى من رسول » ، يرتب الزمخشرى هذا المنهج من التفكير ، استخلاصاً من هاتين الآيتين : « وفى هذا إبطال للكرامات ، لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتَضَيْن فليسوا برسل ، وقد خص الله الرسل من بين المرتَضَيْن بالاطلاع على الغيب ، وإبطالُ الكهانة والتنجيم[١] لأن أصحابها أبعد شيء من الارتضاء وأدخله فى السخط » .

وقد طبق المعتزلة — على أبعد وجه من الحَيْطة والاعتدال — مبدأهم فى إيجاب مطابقة العقل على افتراض دينى يعدّ من الأركان الأساسية فى الاعتقاد الذى يتطلبه الإيمان الصحيح بالعالم السماوى ، وهو اعتقاد يُعَدّ الغض من شأنه باسم العقل من أجرأ أعمال المعتزلة وأشدها انطلاقا مع حرية الرأى . ذلك هو تصور كرسى الله [سبحانه] . فقد استخدم الخيال والورع الإسلامى هذا الموضوع لتنمية تصورات هائلة لا تحدها قيود[٢] . كذلك جعل من محيط هذا الكرسى العظيم الجلال مقاماً الألوهية يصدر عنه الخير كله ؛ كما صاغ المحدثون المستغرقون فى أخبار العالم الأعلى هذه التصورات الشعبية فى قالب أحاديث (وإن لم تحمل على جبينها طابع الصحة والقبول لدى النقاد) . روى عن أبى هريرة عن النبى [صلى الله عليه وسلم] أن حول العرش « منابر من نور عليها قوم لباسهم نور ووجوههم نور ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم النبيون والشهداء » ، فقالوا يارسول الله صفهم لنا ، فقال : « هم المتحابون فى الله والمتجالسون فى الله والمتزاورون فى الله[٣] » .

---

(١) علماء الكلام خصوم لعلم التنجيم ، راجع :

Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften (Abhandl. der K. Preuss. Akad. d Wiss. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) 20

(٢) وذكر القسطلانى (ج ١٠ ص ٤٤٢) كتاباً للحافظ محمد بن عثمان بن أبى شيبة بعنوان : صفة العرش ، ويبدو أنه لا يوجد بعد .

(٣) الإحياء ٢ : ١٤٧

وجاء ذكر كرسى الله [سبحانه] فى آية من القرآن تعدّ « سيدة القرآن » ، وتسمى بسبب ماورد فيها من لفظ : الـكرسى ، « آية الـكرسى » (الآية ٢٥٥ من سورة البقرة) : « وسع كرسيه السموات والأرض » . ويقول الزمخشرى فى ذلك : « وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط . ولا كرسى ثَمَّةَ ولا قعود ولا قاعد ، كقوله ... (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه [سبحانه وتعـالى عما يشركون]) من غير تصور قبضة وطىّ ويمين ، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل[١] » . وإذاً فالذين يتصورون مثل هذه التصورات عن الله « ما قدروا الله حق قدره » (جـ ١ ص ١٢١) ، وذلك يساوى عبارة لوكريتيوس : إنزال مقام الإله عما يليق Dis indigna putare .[٢]

ومذهب وجوب مطابقة العقل عند المعـتزلة يهدف إلى إبعاد كل الأساطير من دائرة الحقائق الدينية دون هوادة ولا حَيْطة ، مع ربط ذلك على وجه الضرورة بما يسمونه : التوحيد ، أى الاعتقاد بوحدة الله المجردة عن الشوائب . وبهذا الموضوع نجد أنفسنا فى القرن الثامن من التاريخ الميلادى .

— ٢ —

ونريد الآن أن نتعرف ، زيادة على ماتقدم ، عن طريق بعض الأمثلة : على أى وجه تستخدم مدرسة أهل الرأى فى الإسلام ألفاظ القرآن لتأييد نظرياتها

---

(١) قال ابن عقيل الحنبلى : إن قبر النبي أفضل من الـكرسى (القسطلانى ٢ : ٣٩١) . وأظن أن هذا الرأى المصوغ صياغة عارية من اللياقة فى أذن القارىء السنى ، على الأخص من فم أحد الحنابلة ، كان وثيق الصلة بنزعة ابن عقيل الاعتزالية ، التى لقى بسببها أيضاً عقاباً شديداً (انظر : ZDMG LXII 17) . وابن تيمية فى كتابه : جواب أهل الإيمان ص ٩٥ (ط . القاهرة ١٣٢٢) يذكر ابن عقيل هذا بين من أخذوا بمذهب المعتزلة فى مسألة صفات الله .

(٢) انظر : De rerum nat. VI 67

من ناحية ، وكيف تذلّل هذه الألفاظ من ناحية أخرى عن طريق فن التفسير ، إذا بدا أنها تتعارض مع تعاليمها . وفى الحق أن هذا عمل ليس دائماً بالسهل اليسير. على حين أن أهل السنة لم يزالوا ولا يزالون إلى اليوم يؤدون مهمة أيسر كثيراً من حيث مسئوليتهم تجاه اللفظ المنصوص الصريح .

وينظر أهل السنة إلى محاولات التوفيق التى يبذلها خصومهم على أنها بطبيعة الحال تحريف لكلام الله المنزل . ويبرز الحنابلة فى المقدمة عند الحكم على عمل المعتزلة فى التفسير . فيَصِمُ أحد أكابر أئمتهم تفسير المعتزلة بأنه « زُبالة الأذهان ، ونخالة الأفكار ، وعُفارة الآراء ، ووساوس الصدور ، فملؤا به الأوراق سواداً والقلوب شكوكا ، والعالم فساداً ، وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأى على الوحى ، والهوى على العقل[١] » .

وسنتجاوز حدود هذا الكتاب إذا تناولت نقولنا جميع محصول البيانات العلمية التى يذكر فيها المعتزلة خلافهم مع مذهب النقل السنى . والأمثلة التى أريد بها أن أبيّن منهج التفسير عند المعتزلة ، وأن أتم بذلك ماذكرته من قبل ، ستتناول جانباً من آرائهم الخلافية فحسب :

فمن الآراء التى خالفت فيها هذه المدرسة العقلية أهل السنة ، يسترعى انتباهنا على وجه الخصوص رأيهم فى مسألة : حرية الإرادة . وقد سبقهم من قبل بقرن من الزمان رجال فى سورية ، عرفوا باسم : القدرية ، إلى رفض القول الجامد بالقضاء والقدر ، وبالجبر المطلق التصرف . فما علّمه هؤلاء بدافع التقوى والورع ، دون تعليل دينى عميق ، أخذ فى مدرسة الاعتزال بأرض بابل القديمة صبغة العمل الصادر عن التعمق والتفكير . ويدين المعتزلة بما يجرى على ألسنة خصومهم من توحيد بينهم وبين أولئك المعارضين السذج لمذهب أهل السنة ، لما فعلوه من

---

(١) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ١ : ٧٨

أنهم فى مسألة حرية الإرادة نَمَّوْا ذلك الرأى الذى تغلغلت جذوره من قبل فى دائرة القدريين ، و بنوه على أساس دينى فلسفى فحسب ، يطابق نظام المذهب المدرسى . ففى المناسبات الجدلية التى يخرج فيها أهل السنة عن حدود الجدل يحبب إليهم وصم المتأخرين من المعتزلة بتسميتين ؛ فهم يسمّوْن أولا : المعطِّلة ، أى المبطلة الذين يجردون كلام الله [سبحانه] عن جميع مدلوله الإيجابى ، حيث لايجيزون الاعتراف لله بصفاته المكملة لإدراك حقيقته ؛ و إلى هذا يسمّوْن : القدرية على وجه الخصوص .

وكما تقدم تعاليم الإسلام ، حتى فى مرحلته البدائية (*) ، صورة من مذهبى الانتخاب والمزج (من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرها) ، كذلك عملت آثار أجنبية ، من التجارب التعليمية النافذة من المحيط الخارجى ، فى تنمية ماجدّ بعد ذلك من المسائل ، كما يبدو فى مسائل الخلاف العقدية التى كانت تؤدى فى أوقات الهدوء المعترضة إلى صياغة قواعد مركزة متبلورة . وقد أمكن فى وقت مبكر إثبات أن الأنظار والمسائل العقيدية التى كانت محل الاعتبار فى القرنين الأولين عند علماء الكلام الإسلاميين ، قد برزت تحت تأثير النشاط العقدى فى داخل الكنائس والفرق المسيحية الشرقية ، لاسيا فى سورية ، التى تعدّ المرحلة الأولى فى طريق هذا الاحتكاك . وفى البحث الذى كتبه كارل هاينريش بِكر : C, H, Becker : الجدل المسيحى وتكوين العقائد الإسلامية (١) ،

(*) تعتمد تعاليم الإسلام الأولى على الكتاب والسنة وما اقتبس من روحهما ، ولم تظهر تعاليم المزج والانتخاب إلا عند أهل الزيغ من المتأخرين الذين كان يشتد النكير عليهم فى كل عصر .

(١) هو: Christliche Polemik und islamisehe Dogmenbildung

أما أن الشعور بالتأثير العقدى الأجنبى كان موجوداً فى العصور الأولى للاسلام ، فهذا ما يتضح — زيادة على ماذكره « بكر » ص ١٨٦ — من خبر أكتفى هنا بنقله =

قرب الكاتب إلينا على نحو إيجابى أكثر من ذى قبل واقعية هذه العلاقة من الارتباط ، وبيانات تاريخية عن ذلك التأثير(١) . وهو يهتم فى هذا البحث ، كما يدل عليه العنوان ، ببيان البواعث التى جعلت جدل علماء اللاهوت المسيحيين فى التصورات العقدية للإسلام يشارك فى تناول مواضع المسائل المختلف فيها على نحو أكثر توجيهاً فى الدوائر الإسلامية . ولم يتقهقر أهل السنة القدامى قيد شبر عن وجوب الإيمان بأن الله [سبحانه] ليس فقط يقدّر مصاير العباد فى سابق الأزل على قدر لايتغير ولا يتبدل ، بل كذلك يخلق أفعالهم وإرادتهم لهذه الأفعال ، وإذاً فعمل العباد فى الأفعال السيئة ، التى يحاسبون عليها حساباً عسيراً ، والتى أوعدوا عليها بعذاب النار ، وكذلك فى الأفعال الحسنة التى صُوّر أجرها تصويراً محلّقاً فى الخيال ، ليس بعمل الفاعل المسبِّب المستقل ، بل هو عمل المنفذ الآلى فحسب . ويقدم القرآن ، تبعاً لتفسيره الحرفى ، جملة من الآيات التعليمية المؤيدة لهذه العقيدة التى يرفضها المعتزلة ، سالكين سبيل القدرية القدماء ، رفضاً حاسماً على طول الخط ، مع صدورهم فى ذلك عن وجهات النظر لمذهبهم الأساسى فى إدراك الألوهية ، وهو العدل الإلٰهى المطلق .

وكان عليهم إذاً أن يقنعوا ، رضوا أو كرهوا ، بتأويل آيات القرآن الدالة على تحديد مصاير العباد ، والتى تقوم حقاً بإزائها آيات من كلام الله تعترف أيضاً بحرية الإرادة(٢) . وقد ساعدهم على ذلك مبدأ ، كان فى الحق معروفا أيضاً لأهل السنة ، ولكن المعتزلة هم الذين أبرزوه أولا فى مظهره المتميز الكامل الدقة ، وأقاموا له وزناً من حيث العقيدة . ذلك هو مبدأ « اللطف » الإلهى . فالله

= عن ابن السبكى فى طبقات الشافعية ج ١ ص ٥٠ س ٣ من أسفل « إنا نغزو هذه الأرض فنلقى أقواما يقولون : لاقدر » .

(١) مجلة الأشوريات ج ٢٦ ص ١٧٥ – ١٩٥

(٢) انظر : Vorlesungen 91 ff

[سبحانه] بمنحه اللطف ييسر على العبد الصالح فعل الحسنات ، و بسلبه اللطف على سبيل العقاب يعسر تحقيق الإرادة ، التى هى مع ذلك مستقلة فى جميع الأحوال وهى عمل من أعمال الإنسان ، وسبب فى مسئوليته .

وهنا يبدو قريباً ظن التأثير الذى أثرته أفكار علماء الكنيسة الشرقية . وليس ذلك التأثير كما لو كان صادراً عن كتب « أوريجن » و « كريزُسْتُم » ؛ فإن التأثيرات الروحية أقل تجاوباً إذا صدرت عن كتاب إلى كتاب ، مما إذا حصلت عن طريق اعتناق الآراء التى تملأ البيئة ، وتنتقل بوساطة الاتصال الحى ولا سيما إذا كانت موضوع اختلاف قوى الحيوية فى الأفكار ، وبرزت إلى الصف الأول من الاهتمام . ولا بد أن الجدال قد حصل شفوياً من الجانب المسيحى مع المسلمين أيضاً حول عقيدتهم الجامدة بالقدر(١) ، وأن حجج الخصوم لم تقصر فى التأثير على تصورات المسلمين العقدية عن هذا الطريق غير المباشر . وما علّمه هنا هؤلاء باسم : اللطف ، يتصل اتصالا وثيقاً بمبدأ « القوة المشاركة فى تأثير الاختيار الحر » .

بيد أنه كان من الضرورى استنباط ذلك أيضاً من القرآن . فمبدأ اللطف ، ومبدأ التوفيق المتصل به اتصالا وثيقاً ، يخرج المعتزلة من الضائقة التى ألجأ معنى القرآن الظاهرُ مذهبهم العقدىَّ إليها . وهنا نجدهم كثيراً مشتغلين بآيات قرآنية ، مستعصية على أغراضهم تماماً ، كما فى الآية التالية (ختام الآية ٤١ من سورة المائدة) : « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ».

ويضيف المفسر المعتزلى دائما ما يوضح مراده فى كل آية من القرآن يمكن

---

(١) انظر : Becker I.C.

أن تساق حجة على خلاف رأيه[1] ، فيضع مرادفاً يخفف من شدة لفظ الكتاب ؛ أو هو أيضاً فى العبارات التى يبدو أنها قليلة الأهمية يبادر إلى توقى خطر استعمالها فيما يوافق رأى أهل السنة .

فمن الدعاء فى الآية ٨ من سورة آل عمران : « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ، يؤخذ أن الله [سبحانه] هو الذى يقود قلوب العباد إلى الشر ، كما أن إرادة الخير نتيجة لهدايته فحسب . هنا يستعين المفسر المعتزلى بإضافة موضحة : « لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا » فاهتدينا بذلك (كشاف جـ١ ص ١٣٧).

بمثل هذا التوضيح لجميع آيات القرآن ، التى يمكن أن يستنبط منها افتراض أن الله [سبحانه] هو المسبب المباشر لفعل الشر ، تحصل المبادرة بدفع هذا الاستنباط من أول الأمر تمشياً مع رأى المعتزلة .

وفى الآية ٢٦٩ من سورة البقرة : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » ، « يؤتى الحكمة » بمعنى أن الله يوفق للعلم والعمل بمقتضى ذلك العلم ، والحكيم عند الله هو العالم العامل (كشاف جـ ١ ص ١٢٧) ، والمراد هنا تأكيد أن الحكمة والعلم من الأمور المكتسبة ، وأن الإنسان نفسه هو المؤثر فى اكتسابها على أنه السبب الفاعل ، لا أنها تمنح له بمجرد إرادة الله [سبحانه] . والذى يمنحه الله هو المعونة فحسب ، أى التوفيق الإلهى لاستقلال الإنسان بالفعل . فالمريد والفاعل هو الإنسان ، وهو السبب المستقل ، والمسئول بحق تبعاً لذلك عن أفعاله التى تصدر عنه سواء أكانت عقلية أم خلقية.

وفى جوار قريب من الآية التى ذكرنا آنفاً نقرأ الآية التالية : « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء » . ويقول الزمخشرى : إنه تعالى « يلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه فينتهى عما نهى عنه » . فالعمل من العبد ، والله [سبحانه]

---

(١) رأينا فيما سبق (ص١١٦) أن الطبرى يصوغ أيضاً مثل هذه التأويلات فى مثل تلك المواضع من القرآن .

يمنح اللطف فقط لمن يستحقه ، ليفعل الخير و يذر الشر .

و يشتمُّ ابن المنيّر بعقل متفهم ذلك التقرير المبدئى الذى يحمله اللفظ الموضِّح : « يلطف » فى كلام الزمخشرى ، ولا يضيع فرصة فى سبق الاستنباط الذى يريده الزمخشرى من ذلك بالتفسير التالى : « الصحيح أن الله هو الذى يخلق الهدى لمن يشاء هداه . وذلك هو اللطف ، لا كما يزعم الزمخشرى أن الهدى ليس خلق الله و إنما العبد يخلقه بنفسه . و إن أطلق الله تعالى إضافة الهدى إليه كما فى هذه الآية ، فهو مؤول على زعم الزمخشرى بلطف الله الحامل للعبد على أن يخلق هداه . إن هذا إلا اختلاق ؛ وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيء من خلق الأفعال[1] . وليس علينا هداهم ولكن الله يهدى من يشاء ؛ وهو المسئول ألاّ يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا » .

ومثل هذا التفسير من الزمخشرى ، ورَجْع الجدل[2] الذى يثيره ابن المنيّر عليه ، يواجهنا على طول نصوص القرآن كلما جرى الحديث عن هداية العباد وضلالهم .

هكذا فى الآيتين ١٢٥–١٢٦ من سورة الأنعام : «(فمن يرد الله أن يهديه) أن يلطف به ، ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف (يشرح صدره للإسلام) يلطف به حتى يرغب فى الإسلام وتسكن إليه نفسه ويحب الدخول فيه (ومن يرد أن يضله) أن يخذله ويخليه وشأنه ، وهو الذى لا لطف له (يجعل صدره ضيّقاً حرجا) يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق ، وينسدّ فلا يدخله

(١) انظر : Vorlesungen 95

(٢) راجع على وجه الخصوص تهكم ابن المنير اللاذع فى مناسبة الآية ٣٩ من سورة الانعام (جـ ١ ص ٢٩٣) : « وكم تخرق عليه (أى الزمخشرى) هذه العقيدة فيروم أن يرقعها وقد اتسع الخرق على الراقع » . وهو يسوق أشد الحملات على المعتزلة فى قولهم بأن « كل مهتد خلق لنفسه الهدى » فى تعليقه بمناسبة الآية ٤٣ من سورة الاعراف (جـ ١ ص ٣٢٨)

الإيمان (. . . . . وهذا صراط ربك) وهذا طريقه الذى اقتضته الحكمة ، وعادته فى التوفيق والخذلان » (كشاف جـ ١ ص ٣١١) .

بمثل هذا التأويل يُخضع الزمخشرى مواضع القرآن المستعصية لِنِيرِ الاعتزال .

ويعلو تهليل الشراح السنيين من نشوة الفرح عند موضع كالآية ٤١ من سورة المائدة : « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » . فهى تقرر فى صراحة لايختلف فيها الفهم أن الله [سبحانه] يريد فتنة العصاة . . . ولا يريد أن يطهر قلوبهم ، وأنهم عصاة بإرادة الله وتقديره .

ولا يدع الزمخشرى لهذا القول الفصل ، الذى هو ظاهرى عنده فحسب ، سبيلاً إلى التأثير عليه ، فهو يقول : « (ومن يرد الله فتنته) تركه مفتونا وخذلانه [فالفتنة نفسها غير صادرة عن الله] . .. (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) أن يمنحهم من ألطافه مايطهر به قلوبهم » .

وفى سورة الحديد بعد عدّ الأنبياء السابقين ، تجىء الآية ٢٧ : « ثم قَفَّينا على آثارهم برسلنا وقفَّينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها » . وقد عدّ هذا نقداً لرهبانية النصاري ؛ فبعد الأغراض الحميدة من مقصدها الأصلى ، أُهملت تلك الأغراض فى اطراد نموها . وينبنى على هذا أنه إذا كان يؤخذ من هذه الآية أن الرهبانية لم يكتبها الله ، بل ابتدعها النصارى القدماء ، فهى على الرغم من ذلك مخلوقة لله سبحانه . فقد جعل الله فى قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها . والأخيرة أى الرهبانية مفعول لجعل مع : رأفة ورحمة . فكذلك مايبتدعه الإنسان وكل أفعاله ، التى يبدو استقلاله بها فى الظاهر، من خلق الله .

ويكاد يكون طبيعياً أن المعتزلى لايستطيع أن يصرح بموافقته على ذلك . فما

يبتدعه الإنسان هو عمله الخاص ، ولا يمكن أن يقال إنه مخلوق لله [سبحانه] .
ومن هنا ينبغى تفسير آية القرآن على نحو آخر : « وجعلنا فى قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم . . . ما كتبناها عليهم الا ليبتغوا بها رضوان الله » .
و إذاً فقد أُخرج مايُبْتَدَعُ من نطاق ما يخلقه الله [سبحانه] . ونظام التركيب العربى يحتمل كلا التفسيرين (كشاف ج ٢ ص ٤٣٧) .

ونموذجى تفسير الآيات التى يجرى فيها الحديث عن الأكنة التى يجعلها الله على القلوب ، والوقر الذى يجعله فى الآذان (كما فى الآية ٢٥ من سورة الأنعام) . فهذا تمثيل لنبو قلوب الضالين ومسامعهم . وما يظهر من إسناد الفعل إلى ذاته [تعالى] فوجهه أن ذلك للدلالة على أنه أمر ثابت لا يزول عنهم كأنهم مجبولون عليه (ج ١ ص ٢٧٩) .

* * *

يريد أهل السنة أن يحيطوا علماً بكل التفصيلات عن مصير المسلمين فى اليوم الآخر . ويعد عندهم من المقطوع به أن أحدا ما لن يتخلف عن النار ؛ على الأقل لابد أن يمر بها كل إنسان[١] . وعلى ذلك أقسم الله [سبحانه] فى الآيات ٧١—٧٣ من سورة مريم : « ثم لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صِلِيًّا *وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا* ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً»

فقد عزم الله وقضى (يعد المفسرون هذا تأكيداً بالقسم) وأوجب على نفسه (على ربك) أن كل إنسان أياً كان حتى المؤمن يرد على النار[٢] . « والناس عند أهل السنة ثلاثة أصناف : مؤمن صالح وهو الفائز ، ومؤمن عاص ، وكافر . والمؤمن الفائز يمر على النار فيطفىء نوره لهبها ولا يؤلم بمسها البتة ، وإنما يردها

(١) انظر تعليل الغزالى ذلك فى الإحياء ج ٢ ص ٦٩

(٢) راجع خطاب ابن عباس لعمر وهو ميت (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٥٥) فهو أيضاً بمقتضى هذه الآية سيقف برهة قصيرة أمام النار .

تحلّة القسم (على وجه رمزى فى نفس الوقت) . وأما المؤمن العاصى فانه باتفاق (من أهل السنة) إن شاء الله تعذيبه ومجازاته (إذ أن شفاعة الرسول قد تكفيه سوء مصيره) يعذب على وجه النار فى الطبقة الأولى ؛ وإن منهم من تبلغ النار إلى كعبيه ، وأشدهم من تبلغ النار إلى موضع سجوده فيحسّه[١] . ولا يعذب الله أحداً من المؤمنين (حتى من لم يعمل بمقتضى الشرع) بين أطباقها البتة ، بوعد من الله تعالى . ولايعذب بين أطباقها الا النوع الثالث وهو الكافر . ولا يدخل النار من بكى من خشية الله[٢] ، كاللبن لا يردّ إلى الضرع[٣] .

كل هذا الذى توجد عناصره من قبل فى الحديث القديم[٤] ، استُنبط من سورة الليل[٥] ، مع تفصيلات أخص أيضاً مما سبق . كذلك تطلب خيال علماء الكلام تصورات أخرى عن ورود المؤمنين على سور جهنم[٦] . ونخص

---

(١) أطلق على هذا الصنف اسم : الجهنميين (طبرى جـ ١٢ ص ٦٦ بمناسبة الآية ١٠٩ من سورة هود) . « الجهنمية طلقاء الله » (الغرر والدرر للمرتضى ص ١٧٢ من أسفل ، ط . طهران)

(٢) من حديث فى كتاب الجهاد لابن تومرت (ط . الجزائر ١٩٠٣) ص ٣٨٦

(٣) انظر التاريخ للطبرى جـ ١ ص ٧٢ ، وانظر لوح ملوك جرهم فى الحيوان للدميرى (مادة : ثعبان) جـ ١ ص ٢١٥

(٤) انظر : ZDMG LIX 484 ، مسند أبى حنيفة (مجمع الحصكفى ص ٢٧٦ طبع لاهور ١٨٨٩) ، تفسير الطبرى جـ ٢٧ ص ٧٦ (بمناسبة الآية ٤٤ من سورة الرحمن) ، الكامل للمبرد ص ٧٨٣ (ط أوربا) ، والمعتمد فى موقف السلف من هذه المسألة هو حديث البخارى فى كتاب التطوع رقم ٨ ، وليس هنا مجال ذكره ، وراجع أيضاً البخارى كتاب التوحيد رقم ٢٤ ، ولايجوز إغفال أن هذه الأوصاف تشتمل على كثير من المفردات اللغوية الغريبة كأنما قصد بذلك إلى زيادة التأثير فى نفس السامع .

(٥) ابن المنير جـ ٢ ص ٥٤٨

(٦) جمعت التصورات المختلفة فى شرح على القارى على الفقه الأكبر لأبى حنيفة (طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ) ص ٨٨

بالذكر من بين هؤلاء ، مع ملاحظة ما ذكرناه فى ص ٨٨ ، قول مجاهد ، الذى يريد أن يفهم من ورود المؤمن على النار مس الحمى جسده فى الدنيا تكفيراً لسيئاته (انظر ص ١٩ تعليق رقم ١) ، لأن الحمى كما ورد فى أحد الأحاديث ، من فيح جهنم[١] .

و إذاً فلن يعذب مؤمن بالخلود فى النار[٢] . و إنما يوعد بالعذاب الخالد الكفار . والأعمال سواء فى تحديد مصير المؤمنين فى الحياة الأخرى . فعلى أسوأ الأحوال يصل هؤلاء أخيراً إلى الجنة بعد توجيه عابر ، وشكلى فى نفس الوقت ، إلى عذاب النار ، أو على أبعد الفروض بعد احتمال العقاب المفروض على ما اقترفوا فى الحياة الدنيا[٣] . بل أيضاً ذلك العذاب الشكلى يمكن أن يرفع عنهم بشفاعة الرسول [صلى الله عليه وسلم] .

وقد وقع شراح الحديث من أهل السنة فى حيرة كبيرة ، واضطروا إلى الاعتماد على حدة ذكائهم فى التفسير ، للتوفيق بين هذه العقيدة و بين أحاديث الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، التى جاء فيها أن أناساً يقترفون ذنوباً معينة حرّمت عليهم الجنة[٤] ، أو أن جرمهم يعد من الكفر[٥] . فعلى مذهبهم لا يمكن أن يقال

---

(١) انظر : Archiv f. Religionswiss. XIII 36

(٢) فى حديث عند ابن حنبل ج ٤ ص ٣٩١ من المسند أنه يرسل إلى النار يهودى أو نصرانى بدلا من كل مسلم يستحق العذاب .

(٣) راجع كتاب : المعلم ، للمازرى فى القطع التى تحدث عنها جريفينى فى : Centenario - Amari 399;SA 36
بعنوان : Nuovi Testi arabo - siculi

(٤) كما ورد مثلا فى : البخارى كتاب الجنائز رقم ٨٤ مع شرح القسطلانى ج ٢ ص ٥١٧ ، كتاب الأحكام رقم ٨ مع القسطلانى ج ١٠ ص ٢٥٤ ، وانظر بعض الأحاديث فى : Tor Andrae, Die Person muhammeds 233

(٥) انظر البخارى ، كتاب الفتن رقم ٨ قتال المسلم كفر ، قسطلانى ج ١ ص ٢٠١ .

هذا على مؤمن[١] . ومثل هذه الصعوبة تسببها لهم أحاديث من ناحية أخرى تُشترط فيها أعمال صالحة معينة لدخول الجنة ، إذ كان ينبغى أن يكفى لذلك الإيمان الصادق بدين الإسلام[٢] . من أجل هذه الملاحظات ظهر[٣] فعلاً فى الزمن الأول (فى تفسير الأحاديث) شك فى إطلاق التعبير عن إثابة المؤمنين بنعيم الجنة مع وضع الأعمال فى المرتبة الثانية ؛ وكذلك ربط علماء الدين المتأخرون ذلك فعلا بشروط أريد بها إضعاف تسير المرجئة للأحاديث الواردة فى ذلك[٤] .

بيد أن الرأى السنى المعتمد على وجه العموم يبدو أنه لم يُظهر ميلا إلى مثل تلك الوسائل القاصدة إلى إضعاف هذا التفسير .

حتى بإزاء الحجاج بن يوسف ، الذى يعد فى نظر التاريخ الرسمى[٥] سَوْط الإسلام فى أثناء العهد الأموى البغيض ، لايأبى أحد أن يثبت له فى اليوم الآخر مصير الموحدين أخيراً[٦] ، وإن كان ذلك بعد التكفير عن آثامه ، عملا بحديث مروى عن الرسول [صلى الله عليه وسلم] : « كلكم يدخل الجنة الا من أبى

---

(١) لايقصد عادة فى مثل هذه الأقوال إلى مقاصد عقدية ، كما فى الحديث : يأتى آخر الزمان أمة تصبغ شعرها بالسواد كأعراف الحمام أولئك لايشمون رائحة الجنة (ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ١٤٢) .

(٢) تجد مثالا لذلك فى إتحاف السادة المتقين للمرتضى جـ ٥ ص ٤٠١

(٣) انظر الأحاديث عن ذلك فى أسد الغابة جـ ٥ ص ٢٩ ، ٢١٩

(٤) وفى هذه الشروط أدخل العالم الحنبلى : عبد الغنى الجماعيلى (المتوفى ١٢٠٣ م) أداء الفرائض ، مستنداً فى ذلك إلى الزهرى (طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلى عن مخطوط مكتبة جامعة ليبزج صفحة ١٠٧ ب) .

(٥) وقد عجب رجال أتقياء مثل طاووس بن كيسان كيف يعده العراقيون « مؤمنا » برغم ما اقترفه بينهم من آثام (ابن سعد جـ ٥ ص ٣٩٤) .

(٦) انظر الحيوان للدميرى (مادة : تيس) جـ ١ ص ٢١٣ ، والحجاج بلاريب من أهل النار فى رأى الجاحظ المعتزلى (الحيوان جـ ٤ ص ١٤٠) .

وهو من لم يقل لا إله إلا الله [١] » .

وإلى قصة لكعب الأحبار عن كيفية تضحية إبراهيم بإسحاق واعتراض الشيطان ليصدهما عن طاعة الله ، وأخيراً عن فداء الذبيح بكبش هبط من الجنة ، يضاف التفصيل التالى : « فأوحى الله إلى إسحاق ـ بعد إخفاق الشيطان فى مسعاه ـ إنى قد أعطيتك دعوة أستجيب لك فيها ، قال إسحاق : اللهم إنى أدعوك أن تستجيب لى : أيما عبد لقيك من الأولين والآخرين لا يشرك بك شيئاً فأدخله الجنة [٢] » .

وورد هذا المعنى أيضاً فى تفسير ذكره المفسرون القدماء للآية ٢ من سورة الحجر : « ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ». فهؤلاء ـ كما يؤخذ من أقوال أولئك المفسرين ـ هم المشركون الذين فى النار يقولون للمسلمين ما أغنى عنكم قول لا إله إلا الله ؟ (ألم تدخلوا النار أيضاً ؟) ، فيغضب الله [سبحانه] لهم فيقول من كان مسلماً فليخرج من النار . فعند ذلك « يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين » . (طبرى عن مجاهد جـ ١٤ ص ٤) .

هذا هو موقف أهل السنة : تصوير التفاؤل [*] المحض [٣] الوارد فى سلسلة من الأحاديث تبدو جديدة الطابع ، وتعبر [٤] عن هذه الآمال ، على وجه محلق فى الخيال .

---

(١) الإحياء جـ ١ ص ٢٨١ (٢) طبرى جـ ٢٣ ص ٤٧

(*) ليس التفاؤل من نزعة أهل السنة فعندهم فى مقابل ذلك ترقب الخاتمة وخشية أن تغلب الشقوة على المسلم عند الموت ، وهم يقررون أن المعاصى تزيغ القلب وتجرىء على الكفر وتوجب سوء الخاتمة « فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون » ، وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم نفسه أشد الناس خشية من الله .

(٣) انظر حديثاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص [ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد] نقده الزمخشرى فى تفسير الآيتين ١٠٦-١٠٧ من سورة هود (جـ ١ ص ٤٥٦) .

(٤) وردت مجموعة من هذه الأحاديث المشهورة غالباً فى التعقيب على الإحياء حيث جمعها الغزالى الشديد التحرى فى نصوص الحديث دون تنخل ولا اختيار .

ومما يثير الدهشة بادىء ذى بدء أن علماء الدين الذين أُثنى عليهم بأنهم « مفكرو الإسلام الأحرار » هم الذين يتعاطون النظر المتغلغل فى أبعد الدقائق عن مصير الخلق فى اليوم الآخر ، لامصير الإنسان فحسب ، بل كذلك مصير الحيوان . ولا مرىء أن يقرأ فقط استطراداً للجاحظ فى كتاب « الحيوان » عن معنى الحديث المنسوب إلى النبى [صلى الله عليه وسلم] : « كل ذباب فى النار إلا النحلة » ، مع كل ماربط بذلك من استخدام لحدة الذهن عند أعظم طلائع المدرسة مكانة من الشهرة . حتى النظام الذى هو أبعدهم تطرفا واستقلالاً فى الرأى ، وأقرب ممثلى المعتزلة إلى الفلسفة ، يغوص على تعليل دقيق لإمكان عدم منع الكلاب وحيوانات أخرى من دخول الجنة [1] ، وإن كان ذلك كله فى سياق الكلام على مبدأ ضرورة العدل الإلهى . وهم يتطلبون للإنسان سلوكا أشد صرامة مما يتطلبون للحيوان .

ويبعد المعتزلة كثيراً عن قبول موقف التفاؤل الذى يأخذه أهل السنة [2] ، ويعارضونهم فى هذه المسألة معارضة الإصرار والثبات . فهم يجعلون الدخول فى نطاق السعداء فى الحياة الأخرى ليس متوقفاً على الإيمان بالله فحسب ، بل يطلبون زيادة على ذلك التسابق فى العمل ، بأداء أوامر الله والعمل بها ، واجتناب حرماته على وجه صارم ؛ أما الإيمان وحده ، أى الاعتقاد النظرى بمبادىء الإسلام الأساسية ، والتصديق بالله والرسول ، فلا يمكن عده

---

(١) الحيوان ج ٣ ص ١٢١ ، ١٢٣

(٢) على أنه يمكن أيضاً أن نستخلص مما ذكره ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٩٠ أن موقف التشاؤم كان معروفاً أيضاً لدى هذه الدوائر فى الزمن القديم : فقد غضب النبى صلى الله عليه وسلم لأن امرأة عثمان بن مظعون أكدت أنه من أهل الجنة . وقال لها : إنه (أى النبى نفسه) لايعلم ماسيفعل به .

ضماناً لدخول المؤمنين الصادقين الجنة . فمن لم يؤد الأعمال التى أمر الله بهـا فى الشرع ، ومن يتعدى أيضاً حدود الشرع ولو فى أمور تافهة فحسب ، لا يجوز له أن يعزّى نفسه بتعرف عابر أو سطحى بالنار ، كما يفسح له أهل السنة الأمل فى ذلك ؛ بل هو معدود ، بكونه فاسقاً أو عاصياً و برغم إيمانه ، من فريق المخلدين فى النار ، إلا أن يتوب وهو حى بعدُ تو بة نصوحاً و يندم ندماً صادقاً على آثامه مع التخلى عنها .

هذا الاختلاف بين الفريقين : أهل السنة والمعتزلة ، يمتد إلى أوائل عهد الاعتزال . وكلا الفريقين بحث ووجد بطبيعة الحال حجج مذهبه فى القرآن .

فاستند جانب أهل السنة إلى آيتى سورة النساء ؛ الآية ٤٨ : « إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك [١] لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً ، » والآية ١١٦ : « ... ومن يشرك بالله فقد ضل ضلا لاً بعيداً » ، فمقتضى ذلك أن المؤمن بوحدانية الله لا يخلد فى النار برغم مايقترفه من آثام [٢] .

وتجاه ذلك يوجه خصومهم إلى الصميم آية ٩٣ من سوة النساء : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله عذاباً عظيما »

و يروى قريش بن أنس — وهو غير معروف فيما عدا ذلك — أنه سمع عمرو بن عبيد — وهو من أقدم أئمة الاعتزال — يقول : « يؤتى بى يوم القيامة فأقام بين يدى الله فيقول لى : لم قلت : إن القاتل فى النار؟ فأقول : أنت قلته ، ثم تلا هذه الآية : (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) ؛ قلت له وما فى البيت أصغر منى — يعنى قريش نفسه — : أرأيت إن قال لك : لقد قلتُ (إن الله لا يغفر أن

---

(١) تذكر هذه الصيغة بالفصلة ٣١ من الاصحاح ١٢ من إنجيل متى .

(٢) إحياء جـ ١ ص ١١٩ (قواعد العقائد) ، وعلى ذلك فالقتل كبيرة ولـكن لايصل إلى درجة الـكفر (إحياء جـ ٣ ص ١٢٠) .

يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) ؛ من أين علمت أنى لا أشاء أن أغفر ؟ قال فما استطاع أن يرد علىّ شيئاً [1] » .

فالقول بالتأثير الحاسم للأعمال فى السعادة والشقاء يعده المعتزلى من مقتضيات معنى « العدل » الذى هو أصل تصوره للألوهية .

وإذا كان قد اضطر فى مسألة حرية الإرادة أن يحل مشكلات عسيرة ، بالنظر إلى أن القرآن يعترض استنباطه خطوة بعد خطوة ، فهو أحسن حالا فى المسألة التى نتعرض لها هنا ، لأن عدداً كبيراً من نصوص القرآن يقف إلى جانبه . وعلى خصمه السنى أن ينفذ فى الصعوبات التى تقدمها له هذه النصوص ، ويتغلب عليها عن طريق التأويل [2] .

ولا يكتفى المعتزلة فى سياق استدلالهم المبنى على القرآن بالآية ٩٣ من سورة النساء ، التى ساعدتهم من أول الأمر على تأسيس مذهبهم (انظر ص ١٦١) ؛ بل يأخذ نشاطهم فى تفسير نصوص نظريتهم مكاناً فسيحاً من عملهم فى تفسير القرآن . والزمخشرى يحدد موقف المعتزلة مباشرة عند أول آية تقدم له فرصة ذلك .

ففى الآيات التالية من سورة البقرة : « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون * أُولئك على هدًى من ربهم وأُولئك هم المفلحون » ، ما الإيمان الصحيح إذاً فى ضوء هذه الآيات القرآنية ؟ « هو أن يعتقد الحق ، ويعرب عنه بلسانه ، ويصدقه بعمله . فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ،

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٩٩ وانظر ص ١٤٤ كذلك .

(٢) عرض الدميرى فى قالب شعبى سهل هذه المسألة الخلافية بروح أهل السنة ، وعلى الأخص التوفيق بين الآية ٤٨ من سورة النساء (لأهل السنة) والآية ٩٣ من نفس السورة (للمعتزلة) ، انظر مادة : خلفة ج ١ ص ٣٧٧

ومن أخل بالشهادة فهو كافر ، ومن أخل بالعمل فهو فاسق » . فالإيمان الصحيح يتطلب الجمع الحقيقي بين هذه الأمور الثلاثة .

وهو يستطيع أيضاً أن يستدل على نفس هذا المذهب بالآية ٩ من سورة يونس : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم » ؛ و إذاً « فقد دلت هذه الآية على أن الإيمان الذى يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد ، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح ؛ والإيمان الذى لم يقرن بالعمل الصالح ، فصاحبه لا توفيق له ولا نور » (جـ ١ ص ٤١٧) .

و إذاً فالمعتزلة هنا فى حالة مواتية تسمح لهم أن يستغلوا لمذهبهم ، إلى حد الإشباع ، ذلك الربط الوارد كثيراً فى القرآن بين الإيمان وصالح الأعمال ، على أنه شرط لدخول الجنة (أنظر أيضاً الآية ١٢٢ من سورة النساء والآية ١٥٨ من سورة الأنعام : « لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً » [ومعنى الخير الأعمال الصالحة] والآيتين ٧ – ٩ من سورة يونس) .

وهم يصنعون ذلك أيضاً فى الجانب السلبى لنظريتهم . أى أنهم فى الآيات التى يُذكر فيها إلى جانب الكفر وجه آخر من وجوه الضلال (الظلم) سبباً فى عذاب النار ، يفسرون هذا الظلم بارتكاب المعصية ؛ كما فى آيتى سورة النساء : « إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً * إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيراً * » ، أو الآية ٨٢ من سورة الأنعام : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أُولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (انظر الكشاف جـ ١ ص ٣٠٢) . وعلى هذا – كما يستنبطون من هذه الآيات وأشباهها – يشترط للسعادة زيادة على اجتناب الكفر ، ترك منهيات الأعمال كذلك ، ولا يمكن أن يؤاخذ المعلِّق السنىّ على أنه لا يريد أن يتصور حقاً أن

المراد من « الظلم » هو تعدى حدود الشرع ، وأن المراد من الأمن هو الحصول على ثواب الجنة .

وإلى جانب أدلة الكتاب على تصويب مذهبهم بوجه عام ، لا يضيّع المعتزلة فرصة من التفسير ، لاختبار صحة مذهبهم فى ضوء آيات الكتاب المناسبة لذلك ، والتى عُيِّنت فيها معاص خاصة بأسمائها . وقد أتوا من هذه الدائرة بحجتهم القرآنية السالفة (الآية ٩٣ من سورة النساء : خلود من يقتل مؤمناً فى النار ، انظر ص ١٨٣) ، التى يبنون عليها أبعد الأهمية ، كما لو كانت خليقة أن تجلب لهم النصر الحاسم على خصومهم . ويحبب إلى الزمخشرى أن ينتهز مثل هذه الفرص للاستطراد إلى السخرية من أهل السنة الواثقين من أنفسهم . فيقول فى مناسبة الآية السالفة : « والعجب من قوم يقرءون هذه الآية ويرون مافيها ، ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة ، وقول ابن عباس بمنع التوبة ، ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة واتِّباعهم هواهم وما يخيل إليهم مناهم ، أن يطمعوا فى العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ، أفلايتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟ » (جـ ١ ص ١٢٣) .

وبهذه « الأطماع » يرمى خصومه ، ناظراً دون ريب إلى الآية ٤٦ من سورة الأعراف : « ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون » . ويلح فى الاستمرار على ذلك كلما تعرض للحديث عن نظرة التفاؤل التى ينظرون بها إلى مصير المؤمنين فى الحياة الأخرى . وهو ينظر فى سخرية واستهزاء إلى مايتصوره أهل السنة من مرور أصحاب الكبائر من المؤمنين بالنار على سبيل التذكرة ؛ والمقام فيها على صورة عابرة تحلة للقسم ، فحسب مع الإشارة إلى الآية ٢٤ من سورة آل عمران (حيث ورد فى أهل الكتاب الذين ينحرفون عن شريعة الله) : « ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات » ، فيقول : « إنهم (أى عصاة أهل الكتاب) يسهلون على أنفسهم أمر العقاب وطمعهم فى

الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت المجبرة والحشوية » (جـ ١ ص ١٤١).

ويستعين المعتزلة على تعضيد نظريتهم أيضاً بالآية ٢٧٥ من سورة البقرة : « ومن عاد » أى إلى الربا بعد نزول تحريمه « فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » ؛ فهذا نتيجة لمخالفتهم الشرع ، على الرغم من أنهم فيما عدا ذلك ليسوا بكافرين (جـ ١ ص ١٢٩) .

بيد أنهم لم يكتفوا بهذا النوع من التفسير السويّ اليسير الاستنباط . فهم كذلك فى طريق النظر العقلى يعرفون كيف يأتون بمواضع من القرآن تؤيد مذهبهم . ويمكن أن يقرب إلينا مبلغ تعمقهم فى ذلك هذا المثال ، الذى يعدّونه فضلا عن ذلك من أقوى حججهم :

ففى الآية ٥٢ من سورة الشورى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا » ، يقولون فى تفسير ذلك : إذا لم يكن النبى يعرف قبل نزول الوحى ما الإيمان ، على حين لايوجد اختلاف بين اصحاب المذاهب العقدية على أن النبى أيضاً قبل اختياره لتلقى الوحى كان معصوماً من الكفر عن طريق العقل فحسب، فكيف يجوز إذاً ألا يعرف الإيمان قبل الوحى ، كما فى الآية ؟ ولا سبيل إلى تفسير آخر لذلك إلا أن يقال إن الإيمان يزيد على مجرد التصديق ، وإنه يشتمل أيضاً على العمل بالشرع ، الذى لايعلمه النبى أيضاً إلا عن طريق الوحى[١] .

ولا يفكر الخصم السنى أن يلقى سلاحه تجاه هذا الاحتجاج. فالإيمان لا يشمل العمل بالشرع ، بل يقتصر من قبل ومن بعد على التصديق . ولكن مايعدّ تصديقاً فى نظر الإسلام هو معنى مزدوج ثابت فى كلمتى الشهادة : الإيمان

---

(١) بهذا فسر الزمخشرى أيضاً الآية ٧ من سورة الضحى « ووجدك ضالا فهدى » : معناه الضلال عن علم الشرائع وما طريقه السمع .

بوحدانية الله ، والتصديق برسالة محمد [صلى الله عليه وسلم] ؛ فالإيمان بالشق الأول لم يسقط عن النبي [صلى الله عليه وسلم] قبل لقائه لجبريل أيضاً ؛ أما أنه رسول مختار من الله ـ هذا القسم الذى لابد منه فى الإيمان ـ فإنما أمكن أن يعرف ذلك أولا عن طريق الوحى إليه . وعلى هذا كان حقاً قول الله سبحانه : « ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان » (أى الشق الثانى من الإيمان) . هذا هو معنى الآية التى يتمسك بها المعتزلة فى إثبات نظريتهم (جـ ٢ ص ٣٤٥).

بيد أن شغف المعتزلة بالتفسير ، قد تعرض أيضاً لكثير من التعكير . فهم كثيراً مايقعون فى ضائقة مستحكمة . هناك قبل كل شىء الآية ١١٦ من سورة النساء : « إن الله لايغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء » ، التى أمكن أن تقوم عند أهل السنة حجة هامة على صواب وجهتهم ، والتى يقال إنها أوقعت الإمام المعتزلى : عمرو بن عبيد فى حيرة من أمره (أنظر ص ١٨٣) . حقاً ليس الزمخشرى هكذا قليل الحيلة مثل سلفه الحيى . ولا غرو فهو أيضاً نحوى ، ومتعود من هذه الوجهة أن يعتمد على التقدير . وقد طبقه أيضاً على الآية المهددة لموقفه . فقدر إضافة معنى التو بة تتميما للكلام : أى عدم التو بة بالنسبة للمشرك ، والتو بة السابقة لمن تعدى حدود الشرع (ودخل الجنة) ، وعلى ذلك يتوقف الحكم (جـ ١ ص ٢١٠)[1] .

ورأى « أحرار التفكير » المتشائم فى المصير الأخروى كان ، فى خارج نطاق البحث العقدى حول اختلاف الآراء، مدعاة أيضاً لفكاهة الخصوم ، و باعثاً لهم إلى ملاحظات لاذعة[2] . وهذا أبو العلاء المعرى السالف الذكر ص ٧٠ ، الذى كان

(١) وعلى مثل هذا النحو أزال ما يعترضه فى الآية ١١٢ من سورة المائدة من صعوبات .

(٢) كذلك الجاحظ ـ وهو نفسه معتزلى ـ لم يصن موقف أهل مذهبه فى هذه المسألة من الملاحظات الساخرة : « ونسك المتكلم المتسرع إلى إكفار=

اصطناع الـكلاميات بغيضاً إليه ، ولم يكد يعير جدل المتخصصين فى أسرار الآخرة أدنى اهتمام ، يتندر ، فى نظرة ناقدة إلى مذاهب العقيدة المختلفة الأنواع ، ساخراً من نشاط المعتزلة وجدهم فيما ذهبوا إليه من أن الله [سبحانه] يخلد المسلم فى النار على الذَّرَّة ، بله الدرهم والدينار ، على حين أنه (أى عالم الدين المعتزلى الذى يعلم هذا المذهب) ماينفك يحتقب من المآثم عظائم . وحُدث المعرى عن إمام لهم أنه كان إذا جلس فى الشرب ، ودارت عليهم المسكرة ذات الغرب ، وجاءه القدح شر به فاستوفاه ، وأشهد من حضره على التو بة لمااقتفاه . و بهذا جدد لنفسه صحيفة بيضاء إرضاءً لضميره العقدى ، ليستأنف الخطيئة من جديد ، و يجدد كل مرة تو بة صحيحة تتـكرر من حال إلى حال لحفظ التوازن . وهكذا ينبغى أن يسمح له بالجنة حقاً على مذهب الاعتزال[1] . فالعبرة فى النهاية بالتو بة فحسب .

وعلى نحو أقل إمتاعاً مما سبق ، صارت نظر ية المعتزلة غرضاً للنقد الساخر ، من أجل سلوك واحد من أ كبر أئمة الاعتزال : هو القاضى عبد الجبار ، الذى تألفت حوله مدرسة بعيدة النفوذ . فعن طر يق رضا الوز ير البو يهى ، والأديب الذى كان محل الإعجاب ، و إن كان بسبب غروره و إعجابه بنفسه موضع السخر ية والاستهزاء[2] ، وهو الصاحب إسماعيل بن عباد ، ذلك المدافع المتعصب عن مذهب المعتزلة ، الذى لم يكن يولى منصب القضاء فى عمله إلا من كان معروفاً بالاعتزال ، أُسند إلى القاضى عبد الجبار ذلك المنصب الرفيع ، منصب قاضى

= أهل المعاصى وأن يرمى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة يريد أن يوهم أموراً منها أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والإغراق فيه . . . ولم نجد فى المتكلمين أنطف [أى أ كثر عيباً كما فسره] ولا أ كثر عيوباً ممن يرمى خصومه بالـكفر » (حيوان جـ ١ ص ٨٠) .

(١) رسالة الغفران ص ١٥٥ ـ ١٥٦

(٢) انظر : Journ. R. AS. Soc. 1909, 775

الرى[١] . فلما مات الصاحب ولى نعمته كان يقول : أنا لاأترحم عليه لأنه لم يظهر توبته ، فقد قيل إنه كان يشرب النبيذ فى بعض الأحيان . وقد طعن الناس على القاضى من أجل ذلك ، ونسب إلى قلة الرعاية لما فعله معه الصاحب من حسن العناية ، والتولية ، والتمويل . وقد أدى به هذا الأمر إلى أن عزل من منصبه . وكان الأمر المعتاد فى الخلافة مصادرة[٢] مثل هؤلاء من كبار الدولة عند عزلهم ، على أساس أن هذه الثروة الكبيرة قد ساقها إليه منصبه الكبير. فعند مصادرة هذا العالم الزاهد ، الذى أدى به تمسكه بمذهبه إلى كفران النعمة ، قيل إنه صودر على ثلاثة آلاف ألف درهم عدا عدداً لايحصى من الملابس الثمينة ؛ فقد قيل إنه بيع ألف طيلسان مصرى فى مصادرته . . . ويختم القاص السنى بقوله : « وهو شيخ طائفتهم ، يزعم أن المسلم يخلد فى النار على ربع دينار[٣] ، وجميع هذا المال من قضاء الظلمة بل الكفرة عنده وعلى مذهبه » .[٤]

* * *

ومسألة من مسائل النزاع المعلقة بين الفريقين ، تتصل بما أخذه الإسلام عن تأثير اليهودية ، من الرأى فى شفاعة النبى [صلى الله عليه وسلم] للمؤمنين ، ومن تحقق هذه الوساطة[٥] .

---

(١) انظر : Der Islam III 214

(٢) وقد أدخل هذه العقوبة عمر بن الخطاب (قاسم ، شاطر) ، ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ١٠٥ ، ٢٠٣ ، ٢٢١ ، وعلى ذلك أمكن أن يعتمد معاوية (انظر اليعقوبى نشر هوتسمان جـ ٢ ص ٢٦٤ س ٥) .

(٣) وهو أقل مقدار يستحق المرء حد السارق إذا استولى عليه بغير حق

(٤) انظر ياقوت نشر مارجليوث جـ ٢ ص ٣٣٥ وانظر أيضاً جـ ١ ص ٧٠

(٥) راجع مقدمة R. Basset فى :

les Apocryphes éthiopiens, IX, p. XII

ونقد E. Doutté لهذا الكتاب فى :

Bulletin de la Société de geographie etc. d,Oran 1899

ولقد أمكن من قبل أن نلاحظ أن عقيدة أهل السنة تقضى بأن من يستحق على وجه من الوجوه عذاب النار الموقوت من أمة محمد ، يمكن أن ينجو من العذاب المقرر عليه بوساطة النبي(١) [صلى الله عليه وسلم] . وقد تعهد الرأى الشعبي هذه العقيدة دائماً بطبيعة الحال(٢) . واستمر ذلك على طول الوقت بتوسع مطرد ؛ فأُدخلت دوائر أخرى فى امتياز الشفاعة المقبولة . وسرعان ما امتد هذا الامتياز إلى بقية الأنبياء ، بل أحياناً إلى الأولياء كذلك(٣) . ويستطيع شهيد سقط فى الجهاد ، كما روى فى حديث ، أن يشفع عند الله فى سبعين من أهله(٤) . ويمنح

= وانظر الأحاديث التى جمعها R. Leszynsky عن يوم الحساب فى رسالته للدكتوراه بجامعة هيدلبرج سنة ١٩٠٩ ص ٥٠ — ٥٣ ، و :

Tor Andrae, Die Pers. Muh. 234ff

(١) حقاً يؤخذ من الآية ٨٠ من سورة التوبة [استغفر لهم أو لا تستغفر لهم الخ] افتراض أن شفاعة النبي ليس من الضرورى أن تستجاب ضربة لازب * انظر مواضع القرآن التى ساقها Basset و Doutté فى الموضع السالف ذكره .

(*) لم تنزل هذه الآية فى العذاب الموقوت فيرد بها على ما قرره ، بل نزلت فى المنافقين كما تدل عليه خاتمتها . على أن أهل السنة إنما يعتقدون أن أمر تعذيب العاصى أو عدمه . موكول إلى مشيئة الله ، أل ليست الشفاعة سبيل العفو بل فضل من الله على الشافع إذ يقرن مشيئته بالشفاعة أحياناً .

(٢) وعلى ذلك فرضت على من ينتسب إلى الكنيسة الاغريقية — المسيحية مرتداً عن الإسلام صيغة تتضمن إنكار عقيدة الشفاعة .

(٣) ويقول P. A, Decourdemanche فى :

Revue de l'Histoire des Religions LX,4 95

: « على خلاف ما يعتقده أكثر الناس فى العالم الإسلامى ، لا يعتقد الترك شفاعة الأولياء عند الله . . . لتحقيق النجاة . . . » ، « لأن الترك يقصرون الشفاعة على النبي وحده » ، وهو قول لم يؤيده الدليل كما ترى .

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٩٦ ، البلاذرى نشر دى غويه ص ٨٥ ، وانظر القزوينى نشر فستنفلد ج ٢ ص ٢٨٣

هذا الامتياز عدا ذلك أيضاً لمن يطوف بالبيت الحرام بمكة[١] . و يستطيع المسلم العادى أيضاً أن يكتسب هذه الصلاحية إلى حد كبير عن طريق المبالغة فى العمل الصالح . فمن أحيا الخميس الأول من رجب فإن له أن يشفع لسبعمائة من النار[٢] . بل كذلك من جاوزوا التسعين من عمرهم فإنهم — كما جاء فى أحد الأحاديث — يشفعون لذو يهم[٣] . وأخيراً بالغ الناس فى سعة كرم ، فمنحوا هذا الامتياز لكل مؤمن صادق الإيمان أن يشفع لأصحابه[٤] . وهذه بطبيعة الحال أحاديث متفرقة ، ورغبات حسنة لاتدعى بحق من الاعتماد الشرعى ، بيد أنها على كل حال تدل على ميل أهل الورع إلى توسيع نطاق الصلاحية للشفاعة إلى أقصى حد ممكن .

والمعتزلة ، الذين لايضنون على خصومهم من أجل هذا التصور أيضاً بالسخرية منهم على أنهم « طماعون » ، لايريدون التسليم بقبول الشفاعة على وجه أساسى ، حتى لمحمد [صلى الله عليه وسلم] . ذلك بأنه يتعارض مع اقتناعهم بالعدل الإلهى المطلق ، الذى لايمكن أن يتجاوز حد الشرع الدقيق ، ولا يسمح بإقامة وزن للمحاباة . وكما ينبغى أن يكون الثواب الإلهى ، فى ضوء العدالة ، على قدر العمل الصالح ، كذلك لايمكن أن تكون هناك وساطة تستطيع رفع العقاب اللائق بالخطيئة . وهم يسوقون طائفة كبيرة من آيات القرآن ، يمكنهم أن يؤسسوا عليها إنكارهم للشفاعة . حقا وجه إلى الاسرائيليين هذا الخطاب : « واتقوا يوماً لاتجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » (الآية ٤٨ من سورة البقرة) .ولكن المسلمين أيضاً حذروا من يوم « لابيع فيه ولا خُلَّة ولا شفاعة » (الآية ٢٥٤ من سورة البقرة ، وانظر الآية ٣١

---

(١) أخبار مكة للأزرقى نشر ڤستنفلد جـ١ ص٢٥١ (٢) إحياء جـ ١ ص ١٩٤

(٣) انظر مقدمة كتاب : المعمرين ص ٣٢ ، وانظر البيهقى نشر شڤلى ص٣٩٦

(٤) إحياء جـ ٢ ص ١٥٩ : لكل مؤمن شفاعة ، وانظر ابن سعد جـ ٥ ص ١٤ ، ١٦ (كعب الأحبار) : إذا لم نحصر آل محمد فى أقربائه وجعلناها لعامة المسلمين . (انظر : دائرة المعارف الإسلامية فى مادة : آل) .

من سورة ابراهيم) : « من يعمل سوءً يُجْزَ به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيرا » (الآية ١٢٣ من سورة النساء)[١] .

ولا يقع علم الكلامى السنى فى حيرة من مثل هذه الشواهد . فهو يعتقد أنه أكثر خُبرا بتدبير السماء ، وترتيب يوم الحساب ، من خصومه المتبعين للرأى . وعلى ذلك فالحساب الأخير لاينتهى فى يوم واحد ؛ بل يستمر أياماً كثيرة ، كل يوم منها كخمسين ألف سنة بحساب الأرض . و إذاً فهناك أيام لامجال فيها للشفاعة ، وأخرى يتقدم فيها النبي [صلى الله عليه وسلم] و يشفع لعصاة أمته شفاعة مقبولة . وفى آيات الاحتجاج التى يسوقها المعتزلة ، حصل الوعيد والتحذير دائماً ، لماذكر ، باليوم ، أى باليوم الذى لاتحصل فيه شفاعة . وفى ذلك اعتراف ضمنى بأن هناك أوقاتاً أخرى للشفاعة[٢] .

ومن النادر أن يتخلف حذق المعتزلة فى التفسير . ولا توجد وسيلة للتفسير تراها هذه المدرسة شديدة الجرأة ، فى سبيل الاحتجاج بآيات القرآن لمبدأ من مبادئهم الأساسية ، جنوا به أكثر ثمرات النصر فى دائرة علم الكلام الإسلامى: ذلك هو مبدأ أولية العقل فى معرفة الحقائق الدينية . (انظر ص ١٥٨) . وقد أُقحِم الملائكة أنفسهم فيما يتصل بهذا المبدأ المعتزلى ، حيث أقيم الدليل دفعة واحدة فى نفس الوقت على خلاف عقيدة المشبهة فى رؤية الله [سبحانه] .

فقد جرى الحديث فى الآية ٧ من سورة غافر ، عن الملائكة الذين يحملون عرش الله ، وأنهم يسبحون بحمد الله [سبحانه] : « والذين يحملون العرش ومن

---

(١) انظر أيضا الكشاف فى الآية ١١ من سورة العنكبوت جـ ٢ ص ١٧٦ ؛ والآيات التى تدل على عدم الشفاعة الا بإذن من الله (كما فى الآية ٢٥٥ من سورة البقرة والآية ٣ من سورة يونس) ، بحيث يفهم من ذلك أن الله يأذن فى الشفاعة ، لم تحمل على الشفاعة للعصاة ، بل على معنى أن أحدا لايصدر عنه قول فى ذلك اليوم الا بإذن الله .

(٢) ابن المنير جـ ١ ص ٥٦ ، ١١٩

حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا » . فالإيمان ـ كما يرى الزمخشرى ـ هو الإيمان بطريق النظر والاستدلال لاغير ، لأنه إنما يوصف بالإيمان الغائب ، ولوكان الأمر كما تقول المجسمة لـكان حملة العرش ومن حوله شاهدين معاينين ولما وصفوا بالإيمان ؛ وعلم أنه لاطريق إلى معرفة الله إلا النظر والاستدلال . وإذاً فلا يمكن القول برؤية المؤمنين لله [سبحانه] فى الحياة الأخرى (انظر الـكشاف ج ٢ ص ٣٠٩) .

وأكثر مايتبين إخلادهم إلى علاج النص بحذق التأويل، إذا عمدوا إلى تذليل آيات من القرآن ، تعترض طريق نظرياتهم ، بالتـأويل عن طريق علم مفردات اللغة ، أو عن طريق تغيير النص فى ألفاظ حاسمة المعنى . وقد وقفنا على مثال من ذلك فى تأويل عبارة : خليل الله (ص ١٣٩) . ومن المحاولات المختلفة ، التى هدفت إلى استبعاد إفادة الرؤية الحسية لله [سبحانه] من الموضع القرآنى الحاسم فى الآيتين ٢٢ ـ ٢٣ من سورة القيامة ، محاولة الشريف المرتضى (انظر ص ١٣٧) ، التى يمكن أن تعد مثالا للاعتماد غير المختص بهذا الموضع على علم مفردات اللغة . فالمرتضى فى قوله [تعالى] : « وجوه .. إلى ربها ناظرة » يستبعد اعتراض المشبهة بتجريد لفظ : إلى ، من طابعه الحرفى ، وتفسيره على أنه جمع مفرده : ألاً أى نعمة : أى ناظرة « نعم ربها[1] » .

وفيما يتعلق بتغيير النص مراعاة لاحتياطات دينية لايُعَدّ المعتزلة أول من شق هذا الطريق[2] . فقد أمكن أن نرى فى الفصل الأول من كتابنا هذا أن ذلك المسلك يرجع إلى أقدم عهود التاريخ القرآنى . والذى يهم المعتزلة مثلا هو التوفيق بين معارضتهم لمذهب التشبيه ، الذى يجيز أن يتكلم الله سبحانه بكلام

---

(١) الغرر ص ١٧ ط . طهران

(٢) انظر : Harnack, lehrbuch der Dogmengeschichte (éd. 4) I, 130 Anm. 3; 701 ff

مسموع[١] ، و بين القرآن . ومن بين مواضع القرآن الكثيرة التى قصدوا إلى اجراء مذهبهم فى التوفيق عليهما ، بدالهم أهم موضع فى آية تُبرز كلام الله [سبحانه] فى تعبير ليس من السهل تأويله . فقد خص الإسلام[٢] « موسى » من أنبياء الله بلقب : كليم الله[٣] ، أى الذى كلمه الله[٤] ، أو : نجىّ الله ، أى الذى ناجاه الله[٥] [سبحانه] . وهذا بالاستناد على وجه الخصوص إلى الآية ١٦٤ من سورة النساء . فالقراءة المشهورة فى كل مكان : « وكلم اللهُ موسى تكليما » ، حيث يقوى المفعول المطلق معنى الكلام الحسى[٦] . وقد سلبها

(١) وفى نظريتهم (التى صرح بها أيضاً فيلون من قبل) القائلة بخلق الأصوات فى الأشياء ، راجع Der Islam III 245 - 247 . ويفسر الزمخشرى كلام الله « من وراء حجاب » (فى الآية ٥١ من سورة الشورى) كما يلى : « على أن يسمعه كلامه الذى يخلقه فى بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه فى ذاته غير مرئى » ، ومعارضة الشافعى لهذا الفهم فى : إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ج ٣ ص ٤٦٧ (عن البيهقى) .

(٢) ومن هنا أيضاً شعر منحول للسموءل بن عادياء (ديوان نشر شيخو طبع بيروت ١٩٠٩) يذكر موسى بوصفه : عبده وكليمه (٢٢ : ٦) .

(٣) ولكن هناك أيضاً أنبياء آخرون ذكر أن الله كلمهم : نبى مكلم (ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٠)

(٤) وقد يحصل بناء على ذلك أن يطلق على من يسمى موسى لقب كليم الله (نجد مثالا لذلك عند

Ulugchàn, An Arabic History of Gujarat, ed. Z, Ross, London 1910 p, 170)

كما يلقب من يسمى إبراهيم : الخليل .

(٥) انظر مثلا : الاحياء ج ٣ ص ٢٠٧ : موسى نجى الرحمن .

(٦) القاعدة عند علماء العربية أن تأكيد الفعل بالمفعول المطلق يصرفه عن المجاز . وقد توسع فى بحث هذا الموضوع بمناسبة الآية المذكورة فى البخارى : كتاب التوحيد رقم ٣٧ مع شرح القسطلانى ج ١ ص ٥٠٣ وانظر تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٠٣

أصحاب التنزيه دلالتها الحسية بتغيير بسيط فى الحركات ، فجعلوا الفاعل والمفعول يتعاوران مكاناً واحداً ، فصارت القراءة : « وكلم اللهَ (مفعول) موسى (فاعل) تكليما » .

ويتبين أيضاً كيف أن هذه الآية التى تهددت حياة مذهب المعتزلة كانت موضوعا للعناء المعنِّى ، من أن بعض علماء المعتزلة ، الذين يحكم الزمخشرى نفسه على تفسيرهم بأنه « غريب » ، يفسرون فعل : كلم ، مع مفعوله المطلق بأنه من : الـكَلْم ، بمعنى الجرْح ، أى جرح الله موسىَ بأظفار المحن ، ومخالب الفتن (كشاف جـ ١ ص ٢٤٠) .

وتصحيح مقصود للنص فى صالح المعتزلة يبدو أيضاً فى المثال التالى : جاء فى القرآن على لسان اليهود اعتذارهم لتسويغ كفرهم فى الآية ٨٨ من سورة البقرة : « وقالوا قلوبنا غُلف » ، وأضاف إلى هذا الاعتذار التأكيد التالى: « بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون » . وفى التعبير : « قلوبنا غلف » ، وإن جرى على لسان الخصوم من الـكفار ، يشتم المعتزلى شهادة بإمكان أن تكون طبيعة قلوبهم هى المانع من قبول الإسلام ، على معنى أن الله هو الذى خلقها للـكفر ، ومن ناحية أخرى أن الإرادة الطيبة أمر لا قدرة عليه . فينبغى استبعاد مثل هذا الافتراض الذى يفهم من الآية بتغير بسيط للنص . فقرؤا بدلا من : غُلْف ، بسكون اللام (جمع أغلف أى كأنه مغطى بغلاف) : غُلُف ، باقحام ضمة أخرى على اللام ، على أنه جمع غِلاف أى وعاء . وعلى ذلك بدا كلام اليهود لا على أنه اعتذار بل افتخار : أى قلوبنا أوعية (للعلم) . وهذا الوجه قد يجىء أيضاً مع الاحتفاظ بالقراءة المعروفة « غُلْف » طبقاً للتفسير النحوى بأنه تخفيف : غُلُف بضم اللام ، واستعمال العربية لا ينافى هذا القياس (جـ ١ ص ٦٦[1]) .

وجدير هنا بالملاحظة أن هذا التغيير المقترح للنص قد حاوله محدّثون ثقات

---

(١) وانظر مفاتيح الغيب للفخر الرازى جـ ١ ص ٦١٥

من قبل[1] (إستناداً إلى ابن عباس)، وهذا دليل آخر على ما قررناه (مجاهد) سابقاً (ص ١٢٩) ، من أن شبه التفسير العقدية عند متأخرى المعتزلة كانت ماثلة فى نظر ثقات أهل السنة فى الأزمنة الأولى (وهنا عطية أيضاً) .

ومن مبادىء متكلمى المعتزلة ، التى هى أبغض شىء إلى أهل السنة ، أن الله [سبحانه] ليس فقط غير خالق لأفعال الشر والأعمال السيئة الصادرة عن إرادة الإنسان ، بل هو كذلك لايمكن أن يكون خالقاً للشر والضر عموماً فى الكون فإن أعمال الله تحصل على وجه الضرورة صادرة عن مبدأ الصلاح والأصلح . فما يتعارض مع ذلك المبدأ لا يمكن أن يكون مخلوقاً لله [سبحانه] . وقد وصمهم أهل السنة من أجل ذلك بأنهم يقولون بالاثنينية ، وأنهم مجوس .

ويذهب بعض المعتزلة بعيداً فى استنباطهم إذ يقولون إن الله [سبحانه] بمقتضى مبدأ الأصلح لا يمكن أن يكون أيضاً خالقاً للأسباب المتوسطة فى المعصية . فلا يمكن أن يقال : إن الله يرزق الحرام ؛ بل الجائز فقط أن يقال : إن الله يرزق الحلال ، أما الحرام فيكتسبه العاصى بنفسه[2] . ولا يمكن أن يقال إن قاطع الطريق ينهب نهبه بعون من الله[3]. ولما كان شرب الخمر محرماً فى الدين، ويوجب

---

(١) طبرى جـ ١ ص ٣٠٦ — ٣٠٧

(٢) تقدم الآية ٣ من سورة البقرة (ومما رزقناهم) مجالا واسعا لبحث هذه المسألة ، وانظر أيضاً تفسير الزمخشرى للآية ٢٢ من سورة الرعد (جـ ١ ص ١٨ و٤٩٥) . وعذر النبى [صلى الله عليه وسلم] رفاق أبى عبيدة بن الجراح الذين لم يجدوا ما يأكلون فى إحدى الغزوات فوجدوا فى طريقهم ميتة فأكلوها ، وقال النبى : إنما هو رزق رزقكموه الله (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ٢٩٩) وراجع الآية ٣ من سورة المائدة) .

(٣) فى نظر العرب القدماء أن ما نهب من مال هو « من عند الله » على خلاف ما يملك بطريق الإرث (انظر :

(Wellhausen, Reste arab. Heidentums 189 Anm, 2

العقوبة على فاعله ، فلا يمكن أن يكون الله خالقاً للخمر ، بل أقصى ما يمكن أن يقال هو أنه خالق شجرة العنب ، أما استخراج الخمر نفسها فلا يجوز نسبته إلى الله على أنه فاعل له بل هو عاصره وحده [١].

بيد أن هناك صيغة تعوّذ فى صميم القرآن (سورة الفلق) هى دعاء علّمه الله محمداً [صلى الله عليه وسلم] : « قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق » ؛ فلا ريب فى هذه الآية الأخيرة أن الله [سبحانه] يمكن أن يخلق الشر ، وعلى الرغم من وضوح أن الشر هنا ليس مقصوراً على أنه مخلوق لله مباشرة ، بل هو موضوع التعوذ الذى هو مخلوق لله عن طريق غير مباشر ، ظن بعض المعتزلة أنفسهم أن فى وسعهم استئصال هذا المعنى بتقدير الإضافة فى قوله سبحانه : « من شر ما خلق » على القطع أى التنوين مع تحويل لفظ : ما ، فى نفس الوقت عن معنى الموصول إلى معنى النفى . و بهذا يكون معنى النص : « أعوذ برب الفلق من شر ما خلقه الله تعالى » (جـ ٢ ص ٥٦٨) [٢] .

ومن هذه الأمثلة نفهم أنه تنسب إلى المتكلمين مشاركة مذهبية بغيضة إلى أهل السنة فى معالجة نص القرآن (انظر ص ٩٥ ـ ٩٦ من هذا الكتاب) .

* * *

وسط هذه المنازعات العقدية المتصلة بتفسير القرآن على نحو مذهبى ، نستطيع أن نلاحظ أيضاً ظهور رجال عقلاء ، أدركوا أن المحامين عن مذاهب متضاربة بعضها مع بعض يرون فى استطاعتهم تثبيت مذهبهم على أساس من

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٦٢

(٢) انظر : Muh. Stud. II 240 ، ومثل هذه الفنون من التفسير استخدمت أيضاً فى عبارة : استوى على العرش ، الواردة كثيراً فى القرآن ، لإبعاد تصور أن الله [سبحانه] أخذ مكاناً حسياً على العرش بعد الفراغ من الخلق . (انظر الإتقان للسيوطى : النوع الحادى عشر جـ ٢ ص ٧) .

القرآن ، فحملهم ذلك على احتقار التفسير الذى يراعى وجهة واحدة ، واتخذوا فى جميع مسائل النزاع موقفاً متشككاً بعيداً عن المحاباة . وفى الحق أن هؤلاء ، على قدرما نستطيع معرفته من الكتب ، طائفة قليلة العدد ، جرى الاصطلاح على تسميتهم : الوقوف[1] .

وقد ذُكر على أنه ممثل لذلك المذهب عالم مشهور ، من أهل الكلام والقياس وأهل النظر ، هو : عبيد الله بن الحسن الأنبارى ، قاضى البصرة فى خلافة المهدى ، (توفى ٧٨٤ م[2]) . وهو يصرح بهذا الأسلوب من التفكير : « إن القرآن يدل على الاختلاف ، فالقول بالقدر صحيح وله أصل فى الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح وله أصل فى الكتاب . فمن قال بهذا فهو مصيب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين ، واحتملت معنيين متضادين » . [وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال] : « كل مصيب ، هؤلاء قوم عظموا الله ، وهؤلاء قوم نزهوا الله »[3] . [قال : وكذلك القول فى الأسماء] « فكل من سمى الزانى مؤمناً فقد أصاب ، ومن سماه كافراً فقد أصاب ، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب ، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب ، لأن القرآن قد دل على كل هذه المعانى . [قال : وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه ، والقول بالسعاية وخلافه ، وقتل

---

(١) انظر : ZDMG LVIII 399 ، الملل للشهرستانى نشر كيرتن ص ١٢٠ ومن قال بذلك يسمى : واقفيا . انظر مثلا تذكرة الحفاظ للذهبى ج ٢ ص ٦٩ س ٨

(٢) أبو المحاسن بن تغرى بردى نشر جونبول ج ١ ص ٤٤٩ س ١٥ ، وانظر اليعقوبى نشر هوتسما ج ٢ ص ٤٨٤ س ٢ ، ويضعه المسعودى فى التنبيه ص ٣٥٦ فى عصر المعتصم .

(٣) انظر : ZDMG LVII 395 Anm. 4

المؤمن بالكافر ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، و بأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب .
قال] : ولو قال قائل إن القاتل فى النار كان مصيباً ، ولو قال هو فى الجنة كان مصيباً ، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً ، إنما يريد بقوله أن الله تعالى تعبده بذلك وليس عليه علم المغيب[1] » .

وليس بعيداً عن الإمكان أن يكون هذا القول المتشكك من عبيد الله قد أسهم[2] فى عزله من ولاية القضاء (٧٨٢ ـ ٧٨٨ م) .

وهذا الرأى فى عدم المبالاة بالتحديدات العقدية ، وفى الاستدلال على النظريات المتعارضة بعضها مع بعض من القرآن ، قال به أيضاً فى القرن الثالث عشر الميلادى ، العالم المفسر : أبو الفضائل الرازى ، الذى ألف (قبل سنة ١٢٣٢ م) كتاباً سماه : حجج القرآن ، تعرضنا لبيان أهميته فى مكان آخر[3] .

---

(١) ابن قتيبة (مختلف الحديث) ص ٥٥ ـ ٥٧

(٢) أبو المحاسن بن تغرى بردى نشر جونبول ج ١ ص ٤٤٤

(٣) فى كتابنا : بحوث فى علم الدين :
Beitraege Zur Religionswissenschaft (Stockholm) I 129

التفسير في ضوء التصوف الإسلامي

— ١ —

في الحق ، ليس عملاً هيناً على متصوفة الإسلام أن يجدوا أفكار التصوف متراثية فى القرآن ، وأن يروا لأنفسهم حقاً فى اتخاذ كتاب الإسلام المقدس شاهد صدق على مذاهبهم الدينية والفلسفية .

ذلك أنه سيكون من العسير تصور مذاهب من التفكير الدينى ، تقف موقفاً أشد تعارضاً بعضها مع بعض من موقف الإسلام الأصلى ، القائم على الرواية والنقل ، تجاه التصوف[١] : هنالك يتجلى أسمى إدراك ممكن لتنزيه الألوهية عن ملابسات المادة ، وهنا الاعتقاد بالفيض الإلهى المنبث فى كل شىء .

وتخطو حركة التصوف على سبيل التدرج صادرة عن الزهد البسيط المتخلى عن العالم ، ماضية فى طريق أفكار الفيض الإلهى المعروفة فى الأفلاطونية الحديثة وهى أحد منابع المعرفة عند المتصوفة ، حتى تصل إلى إحساس يتصاعد إلى ذروته بالشوق المحوّم إلى الله ، والحب المضطرم لله ؛ ومن هنا إلى الحالة المثالية من الاستغراق ، وفناء الوجود الشخصى صُعُدا فى حقيقة الله ، لتصُبَّ أخيراً فى مذهب الحلول .

والتصوف الذى يتكون على هذا النحو إنما يعترف بوجود واحد يثبته للألوهية ، أما العالم الفانى الكثير الصور والألوان فلا يختصه بواقعية حقة ، إلا من حيث هى انعكاس ، أو سفور وتجلٍّ ، لذلك الوجود الحقيقى الفذ . وصيغة : وحدة الوجود ، هى الاصطلاح العربى الفنى على ذلك المذهب من إنكار الذات ، الذى تسمو إليه عقيدة التصوف فى مجرى نموها المتدرج ، والذى صار

---

(١) انظر : C. H. Becker, Christentum und Islam, 40

شعاراً مميزاً لمختلف قوالبها[١] ، وإن ظهر فى صياغات مختلفة ، وفى انطباق أقل أو أكثر على مدلوله .

فهو بحق ليس فكرة قرآنية . ثم أين هو أولاً من الشريعة ! وهلى يستطيع أحد أن يتحدث فى جدٍّ عن قوانين تُشترع لما لا وجود له فى الحقيقة ؟

هكذا يتطاير أخيراً محصول الإسلام الإيجابى عن التصوف ؛ وليس من النادر أن يبدو القصد إلى الترضية إذا صوّر التصوف الشريعة على أنها مرتبة تمهيدية لا غنى عنها ، وذلك حرصاً منه على ألاّ يفقد بالكلية صواب موقفه فى نطاق الأمة الإسلامية . فهى على كل حال ذات قيمة نسبية ، ولكنها تتضاءل على سبيل التدريج إلى درجة التغلب عليها ، فى حين يصل المرء وهو يتغلغل فى أعماق حقيقة المشاهدة إلى الغاية النهائية وهى : « اليقين »[*] .

ولكن على الرغم من ذلك يوجد تصوف إسلامى ؛ وهناك كبار من أئمة التصوف يلقون بكل تأكيد وزناً للاتفاق مع الشريعة ، التى تصور أفكارهم تصويراً رمزياً ، ولاتخاذ هذه الشريعة مبدأ مفروضا .

وإذاً فبماذا يفسر هذا التصوف الإسلامى موقفه تجاه حقائق العقيدة الواقعية ؟

---

(١) تجد زيادة على ذلك فى : Vorlesungen 115 ff ، ويقدم الآن إفادة ممتازة فى ذلك الموضوع كتاب .

A. Nicholson, The Mystics of Islam (London 1914)

وراجع : Theolog. Literatur Zeitung, 1914 Nr.14

(*) التصوف الذى يتفق مع الإسلام هو الذى لاينكر أصلا من أصوله ولا فرعاً من فروعه ، فلا يجوز أن يصل إلى إلغاء الشريعة فى طور من أطواره ، وعلى ذلك أسس أوائل المتصوفة مذاهبهم كأصحاب الرسالة القشيرية ومن على طريقتهم . وهؤلاء يوفقون بين الشريعة والحقيقة توفيقا لا يبطل أحدهما . أما من يتخذون التصوف سلما لإنكار الشريعة وكثير ما هم فهم من الملاحدة وقد أنكرت الأمة مذاهبهم وعوقبوا عليها كما حصل مع الحلاج وغيره .

بالتفسير عن طريق التأويل : « ذلك التفسير الذى يذهب مذهب التطرف إذا كان لا بد من التوفيق بين أفكار جديدة و بين نص مقدس لايتحملها [١] » . فإن القرآن والشريعة لايدلان ، أو على الأقل لايدلان فقط، على مايبدو مقصوداً من دلالتهما اللفظية . بل تحتجب وراء هذه الدلالة أفكار أعمق . والمعنى الحقيقى للتنزيل الإلهى لا يتناهى عند هذه البسائط البادية من ظاهره [*] . و يمكن التعرف بسهولة حقاً فى هذه الأفكار على الثمرة الإسلامية للبذور الهلّينستية . فإلى جانب المعنى المادى الملموس للفظ ، يوجد معنى باطنى روحى [٢] . وهذه هى المقابلة الإسلامية بين الظاهر والباطن ؛ أو كما يقول ناصر الدين خسرو ، القريب إلى دائرة التفكير الصوفى :

« تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة ،
بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح ؛
وأين يحيا بدن بلا روح ؟ [٣] » .

---

(١) انظر :
Jean Réville, Revue de l'Histoire des Religions XXIII 373

(*) لاينكر جمهرة علماء الإسلام أن يذهب الفهم فى النص إلى غير ظاهره ، وإن أنكر ذلك أهل الظاهر على وجه أساسى وكثير غيرهم من أهل السنة والمعتزلة كابن الجوزى وغيره ، ولكن من يقولون بذلك يلتزمون ألا تتجاوز المعارف الإشارية ما عرف من أصول الإسلام ، كما يشترطون وجوب الإيمان والعمل بالظاهر على أنه أساس الدين ، ومازاد على ذلك من الباطن فهو نافلة بالشرط السابق وإنما جاءت النصوص ليتعبد بها على الوجه الذى يفهمه العامة ، فقد جاء الدين للناس كافة وليس لفئة خاصة .

(٢) انظر: Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen 146 (عن بطليوس الغنوصى) .

(٣) عن ترجمة : Her. Ethé فى بحوث المؤتمر السادس للمستشرقين سنة ١٨٨٣ قسم ٢ فصل ١ ، ليدن ١٨٨٥ ص ١٩٤ .

و إذا نحن أردنا أن نرجع إلى الأصل فى افتراض إمكان التفسيز عن طريق الرمز والإشارة ، فسنصل أخيراً إلى أروقة أفلاطون الإلهى و إلى مذهبه المثالى . ذلك أن العالم المرئى بما له من ظواهر خاصة إذا كان يستمد وجوده الحقيقى من العقل الكلى ، فقد نجد هذا المعنى تطبيقه فى اللفظ البارز إلى عالم الظاهر . فهذا اللفظ ظل شاحب ؛ أما حقيقته فتقع فى عالم المُثُل ، التى تُعَدُّ الألفاظ صورها الظلّية .

يبدو أن هذا المذهب من التفكير يضع الأساس الشرعى المنطقى لكل اتجاه إلى الرمز والإشارة . وعلى ذلك الأساس أمكن أن يزدهر احتمال تفسير النص ، عن طريق الرمز والإشارة ، عند فيلون ، كما عند الأب الكنسى : أوريجن Origenes ، الذى التزم الدفاع عن هذا التفسير تجاه المهاجمات الساحقة من قبل خصمه الوثنى سلسوس Celsus .

و إلى جانب تأثيرات خارجية أخرى ، استوعب التصوف الإسلامى أيضاً هذا العنصر وسوّاه لنفسه . فقد كان متجهاً إلى تدبر قرآنه من هذه الوجهة ، كما كان يساوره الميل على وجه العموم إلى أن يستطيع وجدان أسس بنائه المذهبى ثابتاً فى هذا القرآن ، وأن يقيم البرهان على أن مبادئه الحاسمة منبثة فى كتاب الوحى المقدس .

بعض مواضع الكتاب [الكريم] بدت للمتصوفة ، دون استخدام حذق من الذكاء أيًّا كان ، على أنها فى نفس الوقت نص يدعم مذهبهم الخاص[1] . فكلمات الآية ١٥٦ من سورة البقرة ، الوارد معناها فى القرآن على وجوه كثيرة[2] : « إنا لله و إنا إليه راجعون » ، يمكن ، إذا فُصلت عن سياقها ، أن تُحمل بكل

(١) انظر: D. B. Macdonald, Aspects of Islam (New york 1911): 75, 186; Nicholson 22

(٢) فى الآيات المعبرة عن هذا المعنى : إليه ترجعون ، وإلى الله المصير ، وإليه تقلبون (فى الآية ٢١ من سورة العنكبوت) ، إلى ربك المنتهى (فى الآية ٤٢ من سورة النجم) .

سهولة على معنى الفناء فى الألوهية . و إذا وُضع « علم اليقين » و « عين اليقين » فى مقابلة متاع الحياة الدنيا ، فى سورة التكاثر ، كان أيسر على مفكرى الصوفية أن يبثوا دون كثير عناء ضروب تعمقهم فى ذلك ، إذ أخذوا هذين التعبيرين اصطلاحا سائغاً للدلالة على أهداف الاستغراق الفكرى[١] .

وكم قدمت لهم أولاً خدماتٍ صوفيةً آيةُ النور السامية العظيمة القداسة (الآية ٣٥ من سورة النور) التى نقشت أولى كلماتهـا على القبة الشماء لمسجد آياصوفيا : « الله نور[٢] السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درىّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولولم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم » .

فقد دعت هذه الآية ، بما فيها من غموض حافل بالأسرار يحجب أفكارها ، كما دعت بذاتها أيضاً ، إلى أن يُرْبط بها تفسير صوفى . ولذلك استُغِلّت أيضاً استغلالاً مشبعاً فى اطراد خيالى متصاعد على الدوام مع تدرج نمو التصوف[٣] . ففى كل كتاب من أدب التصوف على وجه التقريب يأخذ تفسيرها مكاناً خاصاً : النور ، المشكاة ، الزيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولولم تمسسه نار ، نور على نور[٤] ، كل ذلك يدعو إلى الاستغراق فى أسرار هذه الآية وألغازها .

---

(١) كذلك الاصطلاحان المتضادان فى علم النفس الصوفى : القبض والبسط أخذا من الآية ٢٤٥ من سورة البقرة ، ثم فسرت هذه الآية فى ضوء التفكير الصوفى

(٢) وفى كون الله نوراً انظر :

Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 22 f.
Wetter, Phos. Eine Untersuchung uber hellenistische Froemmigkeit, Uppsala 1915.

(٣) يكتفى سهل التسترى (المتوفى حوالى ٢٧٣–٢٨٣هـ) بجعل النور المحمدى فى سابق الأزل أساسا للآية ، انظر :

Tor Andrae, Die Person Muhammeds 320

(٤) انظر : Kroll فى الكتاب السالف ص ٢٣

وقد عنون الغزالى رسالة له بعنوان : « مشكاة الأنوار » جعل فيها آية النور مصدراً لكلامه . ولم يوضع كثير من الأسرار فى موضع قرآنى كما وضع فى هذه الآية . ويبدو حقاً فى نصها الحرفى البسيط ، الذى يمس الغنوصية مسًّا رفيقاً ، أنها تقصد إلى الإشارة إلى التجلى السماوى[١] . ولهذا حفلت بالإشارات واحدة فوق أخرى[٢] .

وقدمت فرصةً مماثلة للتفسير الصوفى قصةُ تجلي الله : التى كثر النزاع كذلك على تفسيرها اللفظى ، فى سورة النجم، والتى أغرت متعمقى الصوفية بنشر أسرارهم البعيدة غور التفكير[٣] . كذلك تتبادر الصلاحية للإضافات الصوفية دون بحث شاق أصلاً فى الآية ١١٥ من سورة البقرة : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم » . فهنا يجد الصوفية فى يسر تعريفاً بمذهبهم فى محو فروق العقائد[٤] . ويقول إمام التصوف الأكبر فى ختام نظرته الخاصة ببيان أهمية النبي هود [عليه السلام] : « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير[*] ، بل يفوتك العلم بالأمر على ماهو عليه . فكن

---

(١) يضع ابن سينا فى هذه الآية نظرية المشائين العرب فى درجات ترقى العقل انظر : كتاب الإشارات والتنبيهات نشر فورجيه ج ١ ص ١٢٦

(٢) انظر : عوارف المعارف للسهروردى الفصل ٤٩ (على هامش الأحياء ج ٣ ص ٢٣١) .

(٣) انظر Tor Andrae فى الكتاب السابق ص ٧٩ — ٨٥

(٤) انظر Vorlesungen 171 ، وراجع :
Harnack, lehrbuch der Dogmengeschishte(ed. 4)I, 812

(*) ليست هذه عقيدة المسلمين ، « إن الدين عند الإسلام » . ورأى العلماء فيما نقل عن ابن عربى أنه إما مدسوس عليه كما هو مذهب الشعرانى ، أو قاله فى حال غيبوبته وشطحاته فهو إذاً لغو من القول صادر عمن خرج عن طور التمييز والتكليف فى نظر الشرع . وإذا صحت نسبته إليه فى صحوه فقد بدل دين الله وشريعة محمد صلى الله عليه وسلم .

فى نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول : (فأينما تولوا فثم وجه الله) وما ذكر أيناً من أين . وذكر أن ثمّ وجه الله ووجه الشيء حقيقته .... [1] فقد بان لك عن الله تعالى أنه فى أينيّة كل وجهة ، وما ثم إلا الاعتقادات . فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور [2] ، وكل مأجور سعيد ، وكل سعيد مرضى عنه [3] » .

« عقد الخلائق فى الإله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ماعقدوه » [4]

بيد أن القرآن لا يتيح للمتصوفة بكثرة كبيرة فرصة التوحيد بين مذاهبهم و بين آيات يؤخذ منها ـ على التفسير المتعارف أيضاً ـ معنى بعيد الإدراك . وهم يجدون أمامهم فى الأحوال الغالبة قصصاً عن أحداث يومية رتيبة ، وتشريعات للعبادات والمعاملات ، وتحذيرات خُلُقية مصوغة فى أسلوب بسيط . وفى مثل هذه الأشياء كذلك يُعْنَى التصوف ـ مع تجاوز التفسير المنقول المحدود [5] ، فى حرية

---

(١) وهنا موضع يحقق فيه مطابقة التشريع ،ويذكر أن اتباعه من « الأدب » ، مع دفع التعارض الظاهر بين الآية ١١٥ من سورة البقرة [ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله] والآية ١٤٤ منها [فول وجهك شطر المسجد الحرام] .

(٢) فى الاستشهاد هنا بهذا الحديث المشهور الوارد فى حرية الاجتهاد انظر :
ZDMG LIII 649

(٣) محي الدين بن عربي : فصوص الحكم (مع الشرح ط . القاهرة ١٣٠٤ ـ ١٣٢٣هـ) ج ٢ ص ٦٠ وما بعدها

(٤) بيت لمحى الدين بن عربي ورد فى شرح عبد الرحمن جامى بمناسبة موضع الفصوص الآنف ذكره .

(٥) يقول شهاب الدين السهروردى الصوفى (المتوفى ٦٣٢ هـ = ١٢٣٤ م) الرافض لمذهب التصوف التيوصوفى ، بمناسبة محاولات تفسير « الروح » فى القرآن (ويبدو أنه يستند فيما يقول إلى « الجنيد ») : « ويجوز أن يكون كلامهم فى ذلك بمثابة التأويل لكلام الله تعالى والآيات المنزلة ، حيث حرم تفسيره وجوز تأويله ، إذ لايسع القول فى التفسير إلا نقل ، وأما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل» (عوارف المعارف على هامش الإحياء ج ٤ ص ١٠٧) .

لاتوقفها قيود ، ومع استخدام أمثال بعيدة المضرب والمورد فى الغالب – بالكشف عن أفكار يرى أنها مكنونة فى حُجُبها ، ولا يعقلها إلا العالمون .

وقبل أن نأتى بالتفصيل على وصف الأسلوب الذى يؤدى به التصوف مقصده هذا ، ينبغى لنا أن نقدم بعض الحديث عن حركة دينية فلسفية محاذية له فى الإسلام ؛ وهى حقاً لاتتحد مع التصوف ، ولكنها تؤدى إلى أهداف مماثلة له . تلك هى نشاط جماعة « إخوان الصفاء » بالبصرة فى القرن العاشر للميلاد .

ذلك النشاط ، الذى انتشر بجدٍّ فى الترجمة يظلّه تشجيع الخلفاء العباسيين ، والذى شمل الآثار الفلسفية والطبيعية العلمية من الأدب الإغريقى ، فتح للعالم العربى – الإسلامى آفاقه التى كانت حتى ذلك العهد مجهولة بالكلية ، والتى شُغفت الدوائر المفكرة باستئناسها واصطناعها لنفسها .

والتعرف إلى هذا الأدب ، الذى تلقَّوْه حقاً عن طريق غير مباشر، لم يُقصِّر فى التأثير على مذاهب التفكير الدينى ، وإن كان ذلك بالنسبة إلى قلة مختارة فحسب . فقد وجهت أفكار الأفلاطونية الحديثة هذه القلّة على وجه الخصوص توجيهاً مطرد الأثر . ولم تكن الأفلاطونية الحديثة شعاراً خاصاً للكتب المنتمية من أول الأمر إلى هذه الدوائر الفلسفية ، والمنقولة عن طريق الترجمة إلى الأدب العربى فحسب ، بل كذلك آثار أرسططاليس ، التى ازداد بها الأدب العربى ثروة ، واتسعت بها مادة الفكر عند المفكرين الاسلاميين ، كانت فى صبغتها التى وصلت بها إلى المشرق قد اصطبغت بالأفلاطونية الحديثة ، عن طريق الشروح والتعليقات الصادرة عن هذه المدرسة ، وعن مدرسة الاسكندرانيين . وقد كان ممكناً حقاً فى مثل هذا التحوير لأفكار الاستاجرى (أرسطو) أن تنتشر آثار أساسية من الأفلاطونية الحديثة دون ارتياب فى أنها كتب لأرسططاليس ، وأن تتحلى بالانتساب إلى اسم أرسططاليس دون عقبة أو تعثر[1] . هذه الكتب

(١) انظر زيادة على ذلك فى : Kultur der Gegenwart I 5, 2. ed. 308

لم تبد بما اشتملت عليه غير متعارضة مع الافتراضات الدينية فحسب ، بل لقد تلقاها رجال الفكر فى نهم حججاً مؤيدة لأحاسيسهم الدينية ، وقوالب عقلية يمكن أن تصاغ عليها تلك الأحاسيس .

فما تعلّمه الأفلاطونية الحديثة عن حقيقة النفس ،وعن فيضها الصادر عن دائرة الألوهية والعقل الأعلى ، وعن فناء المادة ، وعن سجن النفس الجزئية ، المنتمية إلى النفس الكلية ، فى عالم الأشباح ، الذى هبطت إليه للامتحان والتطهير ، لتحلى طبيعتها الروحية البحت ، التى لم تختبر بعد على محك العمل ، بالفضيلة والعمل الطيب فى الحياة الدنيا ، ثم ماتعلّمه بعد ذلك عن رجوع النفس الممتحنة فى العالم الأرضى إلى وطنها الروحى الأصلى : كل هذه التعاليم أمكن أن تعد فى نظر رجال الفكر آراء منسجمة النغم مع الآمال الدينية ، كان يستعان بها على تفسير التصوير المادى، الذى لبسته هذه الآراء فى الرواية المأثورة المناسبة للشعب الساذج ، وكل هذا كان من السهولة بمكان أن يصاغ صياغة إسلامية ، لاسيما وقد ساقت الأفلاطونية الحديثة معها تفصيلات قصصية شعبية ، أمدت التصورات الخرافية نفسها بالغذاء : عالم الشياطين ، سيادة حقيقية لعالم الروح تستوطن الأفلاك العليا ، وكثير مما يتصل بذلك . ولم يكن من العسير كذلك أن يوجد ، فى نطاق هذه الأفلاطونية الحديثة المصوغة فى قالب إسلامى ، مكان لمهام النبوّة ، ولتدرج أطوارها ، و بلوغ كمالها بمحمد [صلى الله عليه وسلم] .

وقد استخلصت جماعة « إخوان الصفاء » جماع هذه الاتجاهات فى القرن العاشر الميلادى . فأنشأ أعضاؤها الذين ظلوا مجهولى الأسماء ، فى ٥١ بحثاً متصلا بعضها ببعض اتصالا وثيقاً ، دائرة للعلوم ، قدموا فيها مجموعة تصور نظاماً للأفلاطونية الحديثة الإسلامية ، مزوداً بثروة من الفيثاغورسية ، والغنوصية ، والهرمسيّة [1] ، بمقدار ماتنتحله الأفلاطونية الحديثة ، وعلى ترتيب ظاهرى يطابق

(١) انظر : Reizenstein, Poimandres 181

ترتيب أرسططاليس . وفى ختام هذه الدائرة العلمية ، نقف على طبيعة الدعوة ، والنشاط فى الدعاوة لها ،وعلى ترقى أعضائها من طلاب للمعرفة ، إلى نفسانيين ، إلى روحانيين — كما فى بعض النظم الغنوصية — وأخيراً على أفكارهم الخفية ،التى لا يجد إليها مدخلا إلا الأذهان الناضجة نضجاً كاملا ، أى ذلك المذهب السرى الذى يبلغ ذروته فى معرفة كيف يصل الإنسان الذى حلق فى أعالى درجات الروحانية ، وحرر نفسه بتعاطى تعاليمهم على وجه التدرج من قيود المادة ، إلى أن يكتسب لنفسه السلطان على المادة : محض دراسة للنجوم[1] ، والسحر ، والكيمياء ، ذلك الذى ألقوا له وزناً[2] فى هذه الفصول ، وتوجوا به ما كتبوه فى الفلسفة « الباطنية[3] » .

وقد ظهرت متركزةً فى أوائل درجات بحثهم الدينى فكرة « المعاد » ، وتطهير النفس الجزئية وتزكيتها ، وسموّها إلى العالم الروحانى الذى هبطت منه أولا؛ ورجوعها إليه ثانياً هو الهدف الأسمى والمطمح الأعلى لطوافها الأرضى . ومصيرها الأخروى متوقف على درجات طوافها الأرضى ونتائجه : هل تنهض ثانياً بنفسها إلى الدائرة النورانية الروحانية المحضة ، دائرة الطهارة والكمال التامين (وهذه هى الجنة) ، أو تقضى فى منطقة الزمهرير تحت دائرة القمر وجوداً متحيراً مضطرباً

---

(١) فى رسالة : « الانسان والحيوان أمام ملك الجن » [انظر رسائل إخوان الصفاء ج ٢ ص ١٣٧ وما بعدها] التى نشرها ديترتشى فى ليبزج ١٨٧٩ ص ١١١ — ١١٤ يذكر إخوان الصفاء على لسان متكلم الحيوانات نظرية عقلية فى القيمة النسبية لعلم النجوم ، يبدو أنهم يوجهون الخطاب فيها إلى المبتدئين الذين لم يتبحروا بعد فى ذلك العلم .

(٢) انظر كتاب حقيقة النفس : Buch vom Wesen der Seele 29ff,

(٣) انظر موقف أهل السنة الاسلاميين من علوم القدماء فى الكتاب المذكور فى التعليق السابق : Anm.4

لايزال معذباً دائماً بالشوق إلى المادة الخالدة[1] (وهذا هو عذاب الجحيم) . ولا يغيب عن أذهاننا كيف صيغ التصور الإسلامى للجنة والنار فى هـذا التأويل الأفلاطونى الحديث . وحول هذا المذهب الروحى يدور المنهج الكامل «لإخوان الصفاء» . فهذا المذهب هو المبدأ ، والمركز ، والغاية لفلسفتهم الدينيـة . وهم يقودون حرباً عنيفة على علم « الكلام » . وهذا أيضاً بسبب أن أنظارعلم الكلام لامكان فيها لحياة النفس . فالنفس فى دائرة هذا النظام الكلامى ليست إلا عرضاً للمادة المفهومة على نحو ذرى ؛ فهى إذاً ليست مادة لذاتها ، بله أنها مادة سابقة الوجود ، كما يعرفها أصحاب الأفلاطونية الحديثة .

وقد فهم « إخوان الصفاء » ـ طبعاً بالنظر إلى الطبقات الدنيا من المريدين الذين يروضونهم ـ أن يحافظوا على اتفاقهم مع الدين ، لاسيما مع دين الإسلام . فهم يفيضون تماماً فى الإشادة بالقيمة السامية ، التى يضعونها للأديان الإيجابية المأثورة ، والمكانة العالية للأنبياء ، ومؤسسى الأديان ، ورجال الله ، الذين أرسلوا معلمين ومثلا نموذجية للإنسانية ، بما وصلوا إليه من أسمى الدرجات الروحية عن طريق الإنكار ، الذى أخذ عندهم مظهر العمل الواقعى ، للقيم الأرضية . بيد أن الهدف الحقيقى الذى يطمح إليه « إخوان الصفاء » هو : الدين المطلق ؛ أى تطهير النفس ، والتشبه بالله عن طريق فلسفتهم . والمعلمون الدينيون ، ووثائق الأديان التاريخية التى ظهرت فى مجرى نمو الإنسانية ـ وإذاً وثائق الإسلام كذلك ـ تقدم صوراً رمزية لهذا الهدف الذى ينبغى الطموح إليه . وينبغى فهم معناها الحقيقى على سبيل التأويل فحسب .

---

(١) راجع كتاب حقيقة النفس Buch vom Wesen der Seele 53 وفى هذا التصورات أثرت آثارها مؤثرات صوفية مختلفة ، حول النفس الآئمة المنبوذة هنا وهناك ، انظر : J.Kroll Die Lehre des Hermes Trismegistos 310

إلى هذه الطريقة تنتمى مطامح « إخوان الصفاء بالبصرة » فى السياق الحالى لرسائلهم . فهم يمثلون ـ على أبرز الوجوه ـ مذهب التأويل الإشارى للمأثورات الروحية عند جميع الشعوب . وكذلك الخرافات ، التى يقدمها الكتاب الهندى : Pantschatantra فى ترجمته العربية بعنوان : كليلة ودمنة ، أولوها على أنها إشارات لنظرياتهم [١] . وأكثر مانال اهتمامهم ، فى ضوء أهدافهم المباشرة، تأويل المأثورات الإسلامية . فهم يجدون تحت غطاء التعبير فى الوصف القصصى صوراً لحقائق أبعد سموا ، يستسيغ الناس إدراكها بمقدار مراتب أفهامهم . وكما هو الحال فى معرفة الأمور الظاهرة ، التى يتوصل إليها تارة عن طريق الإدراك الحسى وأخرى بالتعلم عن طريق الرواية والنقل ، وطوراً بالتعمق النظرى ، وطوراً آخر عن طريق الكشف الباطنى (الإلهام) ـ مراتب للمعرفة تتدرج تبعاً لاستعداد الناس ومواهبهم ـ ، كذلك يختلف تبعاً لما ذكر فهم الحقائق الدينية فهما يستطيع السذج غير الناضجين إدراكه على وجه مادى ملموس فقط ، يأخذ عند الكاملين قالب الحقائق الفلسفية العميقة [٢] .

وهم يعرفون فى كنايتهم عن هذه الحقائق ، كيف يحوطون أنفسهم بغموض صوفى يحاذى الإلغاز التام . فهم لايتخلفون فى إلغاز أساليب التعبير الملتوية عن الصوفية ، إذا حلوا مثلا بالكلمات التالية تلك المسألة التى كثر الاختلاف فيها ـ كما رأينا ص ١٢٥ فما بعدها ـ منذ بدء التفكير العقدى فى الإسلام ، وهى مسألة رؤية الله [سبحانه] حيث قالوا ـ وهى فى نظرى مجرد عبارات ـ : « وهى (رؤية الله تعالى) رؤية نور بنور لنور فى نور من نور [٣] » . والمظنون فى هذا

---

(١) انظر : Der Islam I 23

(٢) إخوان الصفاء (طبع بومباى) جـ ٣ ص ٨٧ ، مع ملاحظة عقيدة البعث

(٣) إخوان الصفاء جـ ٣ ص ٧٢

النوع من التعبير[١] ، الذى ليس من النادر وروده فى كتابات الصوفية[٢] ، أنه تمرين نحوى على استعمال حروف الجر فى اللغة العربية . وربما لم يكن قد فهمه إلا أكابر الراسخين المرتاضين من الجماعة .

والتعاليم المحوطة بالأسرار ، التى يشير إليها « إخوان الصفاء » تكراراً ، ولا يفتأون يحذرون[٣] من نشرها أو إعطائها لمن لم يهبوا أنفسهم لها ، أو من لم يفعلوا ذلك على وجه كاف ، يبدو أنها ترجع فى الجانب الأكبر إلى تفسيرالقصص الدينية فى القرآن والحديث عن طريق التأويل[٤] . فهم يقولون : « واعلم أن الكتب الإلٰهية تنزيلات ظاهرة ، وهى الألفاظ المقروءة المسموعة ، ولها تأويلات

---

(١) مثلا فى الإحياء ج ٢ ص ٢٦٨ س ١٣ من أسفل حيث ورد فى سماع ألحان الجماعات الصوفية : « فيسمع لله وبالله وفى الله ومن الله » ، ونحو ذلك فى ج ٤ ص ٢٨٨ س ١١ ، وكما يقول ابن سالم (انظر : ZDMG LXI 75) فى النية : « النية بالله لله ومن الله » (فى عوارف المعارف على هامش الأحياء ج ٣ ص (٨٨ ، ويقول ابن سالم فى نفس الكتاب ج ٤ ص ٢٨٣ عن أعلى درجات الصبر : الذى صبره فى الله ولله وبالله) .

(٢) يستعمل هذا الأسلوب ـ فيما عدا ذلك ـ على نحو معتدل كما ورد فى مباركة الرسول [صلى الله عليه وسلم] زواج على بفاطمة : « اللهم بارك فيهما وبارك عليهما وبارك لهما » (ابن سعد ج ٨ ص ١٣) .

(٣) كما فى ج ٣ ص ٨٤ : « ونريد أن نلوح من هذا السر طرفا ونشير إليه إشارة ما ، إذ لا يجوز التصريح به اقتداء بسنة الله عز وجل (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) » . وفى ص ٩٨ من نفس الجزء : « فافهم يا أخى هذه الإشارات والتنبيهات وقس على ذلك نظائرها ولا تفش الأسرار » . وفى ص ١٤٠ « وهى (أى الحروف والرموز العددية) السر المكتوم الذى لا يصح أن يعلمه كل أحد إلا الخواص من عباد الله المخلصين وقد ذكرنا طرفا من الإشارة إلى هذه الحروف ودللنا على أنها سر القرآن ولا يجوز الإفصاح عنها إذ لم يأذن الحكماء والأنبياء صلعم » . وراجع ج ٤ ص ٢٦٥ ومثل ذلك كثير .

(٤) انظر تأويل قصة أهل الكهف السبعة ج ٣ ص ٩٨

خفية باطنة ، وهى المعانى المفهومة المعقولة[(١)]؛ وهكذا لواضعى الشريعة موضوعات عليها وضعوا الشريعة ولها أحكام ظاهرة جلية ، وأسرار باطنة خفية .

وفى استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين فى دنياهم ، وفى معرفتهم أسرارها الخفية صلاح لهم فى أمر معادهم وآخرتهم ، فمن وفق لفهم معانى الكتب الإلهية ، وأرشد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة ، واجتهد فى العمل بالسنة الحسنة ، والسير بسيرته العادلة ، فإن تلك النفوس إذا فارقت الجسد ارتفعت إلى رتبة الملائكة التى هى جنات لها [وهى ثمانى مراتب] ، وفازت ونجت من الهيولى ذى ثلاث الشعب، التي هى الطول والعرض والعمق، وارتفعت فى درجات الجنان والمراتب الثمان ، التى سعة كل واحدة منها كعرض السماء والأرض ، ومن لم يرشد لفهم تلك المعانى ولا معرفة تلك الأسرار ، ولكن وُفّق للعمل بسنته العادلة وأحكامه الظاهرة ، فإن تلك النفوس عند مفارقتها الجسد تبقى محفوظة على صورة الإنسانية إلى أن يتفق لها الجواز على الصراط المستقيم[(٢)] »

و إذاً يحصل فقط على السعادة الكاملة فى الحياة الآخرة ، أُولئك الذين يدركون الحقيقة الواقعية للكتاب والشريعة بمعناها المتأول . أما معناها الظاهرى وحده فلا يحقق انفصالا كاملا عن الجثمانية ، فاتّباعه يقود الصالحين إلى نوع من « الأعراف » ــ مدخل الجنة ــ ؛ عليهم فيه أولا أن تسمو مطامحهم إلى الصلاحية والجدارة بالدخول ذات يوم إلى موطن السعداء[(٣)] .

(١) يقول « إخوان الصفاء » مثل هذا فى رسالة الحيوان والإنسان عند ملك الجن على لسان متكلم الحيوانات ، مع الإشارة إلى الآية ٤ من سورة التين : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » : « قال الزعيم [أى زعيم البهائم] إن للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون فى العلم » .

(٢) إخوان الصفاء ج ٤ ص ١٨٩

(٣) كتاب حقيقة النفس ٦١

وفى قصيدة تعليمية ، متداولة ــ للأسف ــ فى صياغة كثيرة العيوب ، تبدأ بالآية القرآنية (١ من سورة القمر) : « اقتربت الساعة وانشق القمر » ، جمع « إخوان الصفاء » أسس الآراء الدينية التى قال بها علماؤهم ؛ ويقدم تفسير لهذا الشعر التعليمى ، الغامض تماما فى بعض الأحيان ، بياناً عن آراء مذهبهم الأساسية فى : الموت ، والمعاد ، ودلالة نسب الأعداد فى العلاقات الدينية ، والمعانى المحوطة بالأسرار للحروف المقطعة فى فواتح بعض السور من القرآن الخ . ومن ذلك أيضاً مسألة :

ما أمور خفيت أنباؤها عن ظاهريين رعاع كالحمر (١)

ثم يُذكر بعد ذلك سَرْد للقصص الدينية ، التى ينبغى فهمها ــ فى نظر إخوان الصفاء ــ على وجه التأويل . وهذه بعض أمثلة :

وما هى الحية والطاووس إذ كانا مُعِينَيْنِ لإبليس الخَسِر ؟
(أى فى إغواء آدم) .
وما هى الحنطة إذ حُذِّرَها آدمُ من بين النبات والخضر ؟
وكيف لما ذاقها بدت له سوأته وكان قبل مستتر ؟
وكيف تعليم الغراب أولا قابيل دفنا لأخيه إذ حضر ؟
وما هى النار التى كانت على الـ خليل إبراهيم بَرْداً إذ شكر ؟
وما هى الطير التى أنشرها له الإله بعد موت إذ صبر
وما هو الطوفان إذ عم وما سفينة الألواح فيه والدسر
وما قميص يوسف وذئبه والدم إذ جىء بإفك مشتهر
(أى الذئب الذى قال إخوة يوسف إنه أكل يوسف) .
والجب إذ أُلقِىَ فى غيبته والحبس إذ خص بما منه بهر
الخ الأبيات المتعلقة بيوسف ؛ ثم :

(١) إخوان الصفاء ج ٤ ص ١٩٢ س ٨ وما بعدها .

[وخر ذو الملك سليمان] وما خاتمه وما العصا ساعة خَرّ
وما هو الطير وما منطقها [والريح إذ تجرى بهوتنسخر]
ثم : ويونس إذ بلعته حوته [فشاهد الأنجم فيها واعتبر]
ثم : ونوم أهل الكهف والبعث لهم وكلبهم سابعهم حسب الخبر
وسد يأجوج ومأجوج ومن يلحسهمن زمر بعد زمر
ثم : وما طلوع الشمس من مغربها مابين قرنَىْ مارد لا ينزجر

الخ ماذكر. ولم تعط الأجوبة على ذلك . والظاهر أن هذه هى الأسرار التى يحتفظ بها « إخوان الصفاء » للمختارين من جماعتهم ، والتى يحذرون من إفشائها . وهم يختمون ذلك بقولهم : « واعلم ياأخى أن هذه الأبيات وما فيها من المسائل إنما هو إرشاد للمتأدبين بإصلاح الأخلاق ، وتنبيه للمرتاضين بعلم النفس على الأسرار النبويات، ومافى موضوعات الشرائع من الرمز. ولا ينبغى لأحد من إخواننا أن يجيب أحداً إذا سئل عن هذه المسائل إلا لمن هذب نفسه وأصلح أخلاقه . لأن صدأ النفس ورداءة أخلاقها ممتنع من فهم معانى هذه » .

بيد أن المسائل المطروحة تدل بما فيه الكفاية على أنه قد حصل فى هذه الدائرة تعاطى نوع من التفسير « الفيلونى » أُوّلت فيه موضوعات القصص القرآنى إلى مدارك مجردة . فالمعنى الظاهرى للفظ يبقى على أنه « مقروء ومسموع » أما الحقيقة فهى أعمق من ذلك ، فهى « المعقول » المستكنّ فى المعنى الظاهر . وهى ليست شائعة الفهم لكل إنسان .

على أنهم لا يصطنعون دائما هذا التعلق بالأسرار . فهم يعبرون أحياناً تعبيراً صريحاً ، إذا ظنوا أنه سيمكن أن يفهمهم أيضاً ـ لبساطة أفكارهم وسهولتها ـ المرتاضون فى المراتب الدنيا ، أو حتى من هو خارج عن دائرتهم : وفى مثل هذه الأحوال يأخذ تفسيرهم الإشارى أحياناً طابع تفسير : « المدراش » عند اليهود وذلك كتفسيرهم مثلا للآية ١٧ من سورة الرعد ، وهى تمثيل ربما كان صادراً عن

التأثير الخفيّ لعبارات التمثيل فى الأناجيل الموافقة : « هو الذى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل ز بداً رابياً ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع ز بد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الز بد فيذهب جُفاءً وأما ماينفع الناس فيمكث فى الأرض » ، فالنص الذى يتحدث هو نفسه عن الأمثال ، يدعو هنا إلى التجوز والإشارة .

و إذا كنتُ قد وسمت التفسير الذى لقيته هذه الآية عند إخوان الصفاء بأنه من نوع تفسير « المدراش » ، فقد تراءى لى فى ذلك أن الماء والمطر يؤولان أيضاً فى تلك الدائرة من دوائر التفسير للنص المقدس بالتوراة ؛ فقد ورد (فى سفر التثنية الفصلة ٢ من الإصحاح الثانى والثلاثين) : « يهطل كالمطر تعليمى و يقطر كالندى كلامى » ، وورد (فى سفر إشعيا ، الفصلة ١ من الإصحاح الخامس والخمسين) : « أيها العطاش جميعاً هلموا إلى المياه » . و يفسّر « إخوان الصفاء » هكذا [(١)] « أنزل من السماء ماء ؛ يعنى القرآن ؛ فسالت أودية بقدرها ؛ يعنى حفظتها القلوب بمقاديرها من القلة والكثرة ؛ فاحتمل السيل ز بداً رابياً ؛ يعنى مايحمل ألفاظه وظاهره معانى متشابهاتها حفظتها قلوب المنافقين الزائغة الشاكين المتحيرين ؛ . . . . فأما الز بد فيذهب جفاءً ؛ يعنى الأباطيل والشبهات ، تذهب فلاينتفع بها ؛ وأما ماينفع الناس فيمكث فى الأرض ؛ يعنى ألفاظ التنزيل تثبت فى قلوب المؤمنين المصدقين وتثمر الحكمة » .

ولا يبسط « إخوان الصفاء » تأويلهم الإشارى على القصص المقدسة فحسب ، بل كذلك على جوانب الدين التى تتناول تشريع العبادات ، فهم يقولون : « وما فى أيديهم من أخبار أنبيائهم وما فى أحكام شرائعهم من الحدود والرسوم والأمثلة ، فإن ذلك كله إشارات للنفس بالتذكار لها ماقد غفلت عنه من أمر معادها ومبدئها مثل مقادير الفروض على أعداد مخصوصة ، ومثل أحكام

(١) إخوان الصفاء ج ٤ ص ١٤٨

النبيين على شرائط معلومة ، ومثل تأديتها فى أوقات معروفة ، ومثل التوجه إلى جهات مختلفة ، ومثل التعبد على فنون متباينة ، إن كانوا من أهل التوراة أو من أهل الإنجيل أو من أهل القرآن . فإن تعلقهم بظاهر أحكام شرائعهم ، وحرصهم وعنايتهم بقراءة كتب أنبيائهم وإقرارهم بصواب مافيها من الأحكام للدين والدنيا حجة للمذكرين لهم بعد ماجهلوه من أمر عالمهم ، وما قد نسوه من أمر معادهم ومَبْدئهم ، وشاهد عليهم ماقد جحدوه من معانى هذه المسائل التى ذكرناها[1] » . بل أيضاً فى أنظمة الأديان الوثنية يجدون مثل هذه القيم الرمزية التى ليست مجهوله عند معتقديها ، ولن تتطهر النفوس إلا بالإيمان بذلك عن طريق الرمز والإشارة . وينبغى أولا أن يأخذ الناس هذه التعاليم عن إيمان بها دون سؤال عن البراهين ؛ ثم يحتاج المذكر أن يسلك بهم طريقة التعليم إلى التدريج ، فإذا تهذبت نفوسهم وصفت أذهانهم وقويت أفكارهم ، أطلقت لهم أجوبة من هذه المسائل ببراهينها[2] » .

والظاهر أن الغزالى كان يضع نصب عينه ، إلى جانب الباطنية المنشقين ، جماعة « إخوان الصفاء » أيضاً ، الذين وضع قيمتهم الفلسفية فى منزلة جد منحطة[3] . وذلك حين يناضل آراء الفلاسفة الذين يفسرون بعث الموتى بزوال الجهل والضلال بتأثير العلم المحيي للعقول والنفوس[4] ، وتلقف عصا موسى لسحر

---

(١) يذكر السهروردى فى عوارف المعارف : الباب ٤٨ (جـ ٣ ص ٢٥٥ على هامش الإحياء) نفس هذا التفسير على وجه التقريب نقلا عن ابن عباس .

(٢) إخوان الصفاء جـ ٤ ص ١٠٢

(٣) يسميهم : حشوية الفلاسفة (المنقذ من الضلال ، طبع القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ١٩) .

(٤) كما عند الغنوصيين : « إرشاد إلى الشفاء الروحى » انظر :
Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. ed.) I 289

السحرة المصريين بأنه اشارة إلى أن موسى أبطل شك المنكرين بحجج إلهية لا تقبل إنكاراً ولا رداً . فمثل هذا التفسير يطابق أسلوب جماعة المفكرين البصريين .

ولكن الغزالى لم يرفض بذلك رفضاً مطلقاً كل ما تجاوز المعنى الظاهر البسيط للفظ من تغلغل أعمق من ذلك فى دلالة النصوص المقدسة . بل هو يتطلب أيضا من المختصين أن ينفذوا إلى ماوراء المعنى السطحى لألفاظ القرآن ، ويعرف كيف يسوق الشواهد على ذلك من أقوال من رأى ذلك الرأى من رجال العهد الأول ، وأن « فى فهم معانى القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه[1] » . وهو يقول بمناسبة الأية ١٧ من سورة الأعراف (حيث يدور الكلام على مشقة الشكر لله) : « إنه لا يعرف معنى هذه الآية من لم يعرف معنى هذا كله (ماذكره فى سباق الكلام) وأموراً أخرى وراء ذلك تنقضى الأعمار دون استقصاء مباديها ، فأما تفسير الآية ومعنى لفظها فيعرفه كل من يعرف اللغة ، وبهذا يتبين لك الفرق بين المعنى والتفسير[2] » . والنصوص الواردة فى النهى عن التفسير بالرأى (انظر ص ٥٥ فما بعدها من هذا الكتاب) لا يمكن أن يفهم منها أنه يجب على المرء رواية وجوه التفسير المنقولة عن الأجيال المتقدمة ، وهو مكتوف الأيدى بإزائها ، وأن يمتنع عن كل استنباط واستقلال فى الرأى .

فان أكابر الثقات فى التفسير المأثور ، مثل ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ، لم يعبروا أنفسهم إلا عن آرائهم الخاصة فى تفسير القرآن ؛ وفى أحوال فردية فقط يستطيعون الرجوع إلى تقريرات النبى [صلى الله عليه وسلم] .

---

(١) إحياء ج ١ ص ٢٧٥ س ٢

(٢) إحياء ج ٤ ص ٩٢

وعلى هذا فقد يمكن استنباط أن وجوه التفسير التى يقول بها هؤلاء الثقات ينبغى الطعن فيها بأنها تفسير بالرأى . و بصرف النظر عن الأقوال التى نشأت فى وقت متأخر ، والتى تتحدث عن باطن القرآن ، يتطلب القرآن نفسه التغلغل إلى ماوراء المسموع والمنقول من معنى مقصود فى كلام الله[١] .

و إذا كان ابن مسعود يقول : « من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن » ، فإن ذلك لايحصل بمجرد تفسيره الظاهر . فالعلوم كلها داخلة فى أفعال الله [عز وجل] وصفاته ، وهذه العلوم لانهاية لها ، وفى القرآن إشارة إلى مجامعها ، وفيه رموز ودلالات إلى كل ما أشكل من ذلك على النظار ، و مهمة التفسير هى استخراج كل ذلك العلم من الكتاب الكريم بالتعمق فى تفصيله .

فأما النهى عن تفسير القرآن بالرأى فيرجع فقط إلى استغلال القرآن استغلالاً مذهبياً لصالح النظريات الحزبية العقدية ، و إلى الإشارة والرمز الإختيارى ، الذى لايؤمن أصحابه أنفسهم بصحته .

و إيجاب الوقوف عند التفسير المأثور يهدف من ناحية أخرى إلى التمسك بالتفسير المنقول للتركيب النحوى ، والدلالة اللغوية للكلمات[٢] . ومن هنا كانت خواطر التفسير بالرأى ممنوعة ، وكان الاعتماد المطلق فى ذلك على الفهم اللغوى العربى البسيط (ظاهر العربية) . ووراء هذه المعانى الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى ، وتستكن أسرار القرآن ، التى ينبغى البحث عنها بتغلغل ونفاذ أعمق من ذلك . ولن يترتب على ذلك مناقضة لظاهر التفسير ، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه[٣] .

---

(١) انظر الآية ٨٣ من سورة النساء : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » .

(٢) إحياء جـ ١ ص ٢٧٦ — ٢٧٨ ، حيث ساق أمثلة كثيرة .

(٣) إحياء جـ ١ ص ٢٧٨

مما ذكرناه هنا على سبيل الاقتباس فقط من ترتيب أفكار الغزالى ، يتضح أنه يوافق على تفسير القرآن عن طريق التصوف . ولكنه لايريد أن يسمح لهذا التفسير أن يستمر فى خطواته إلى درجة التفسير الإشارى .

على أنه فى هذه المسألة أيضاً ، حتى مع رعاية النمو الباطنى عند الغزالى ، الذى يمكن أن يفسّر وجوه الاختلاف بين مراحل حياته المختلفة ، يتبين نقص الوحدة ، وعدم تكامل الحلقات فى ترتيب أفكاره . فعلى حين هو من ناحية يرفض رفضاً حاسماً ، حتى فى المراحل المتأخرة من حياته ، تفسير النصوص والتصورات الدينية على وجه رمزى إشارى غير قائم على أساس الرواية ، إذا به يذكر اعترافات هامة ــ من ناحية أخرى ــ بذلك . فهو يفهم مثلا الآية ١٧ من سورة الرعد ــ دون رجوع إلى نقل قديم مع ذلك(١) ــ على نحو يماثل على وجه التقريب ما عرفناه آنفا من تفسير « إخوان الصفاء »(٢) .

وفى كتبه الصوفية ، التى نحا بها منحى الغموض والأسرار ، يطبق الغزالى على وجه الخصوص التفسير الإشارى بكثرة ؛ وقد خصص كثيراً من رسائله تخصيصاً تاماً لمثل هذه الوجوه من تأويل التصورات الدينية . ففى رسالته التى ألفها فى تأويل آية النور (انظر ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ من هذا الكتاب) يؤوّل أمر الله [سبحانه] لموسى أن يخلع نعليه لانه بالوادى المقدس (انظر الآية ١٢ من سورة طه) ، بأن من يريد إدراك الوحدانية الحقيقية يجب عليه أن يطرح عن نفسه التفكير فى الحياتين الدنيا والأخرى(٣) ؛ وهو تأويل منبث فى جميع أدب

---

(١) إحياء جـ ١ ص ١٠١

(٢) انظر رسالة الغزالى فى الرد على الباطنية ص ٢٨ تعليق رقم ٢ ، وفى تأويل الحديث عن امتناع الملك من دخول بيت فيه كاب ، انظر الإحياء ص جـ ١ ٤٨

(٣) مشكاة الأنوار للغزالى ، طبع القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٣٣

التصوف الإسلامى[١] ، وساق له[٢]. أرتور كرستنسن Arthur Christensen سلسلة من الأمثلة المطابقة له من أدب التصوف الفارسى[٣].

وفى التصورات الأخروية على وجه الخصوص ، يرفض الغزالى التفسيرات المبنية على التأويل . فهو فى كتاباته التى صدرت فى مراحل مختلفة من مجرى نموّه[٤] ، وفى الجزء الرابع من كتاب الإحياء بخاصة (الباب السابع من الكتاب العاشر) من بين كتبه المتأخرة ، يدرك المأثورات المتعلقة بالحساب والأمور الاخروية على نحو يطابق مدلولها تمام المطابقة . وفى رسالته[٥] التى كتبها خصيصاً فى أحوال الآخرة ، يقف فى وضوح تام موقف الرفض تجاه محاولات تقصد إلى استعمال التفسيرات المبنية على التأويل فيما ورد متصلاً بالأمور الأخروية ، وسلب النص اللفظى تفسيره المطابق لدلالته . ففى مناسبة الآية ٤٢

---

(١) انظر الرسالة القشيرية ص ٣٠ . وهدف إنكار العالم الدنيوى والآخروى هو « التخلى عن الكونية » . وانظر فى أقوال الصوفية عن عدم الاكتراث بالدنيا والآخرة : الاحياء جـ ٤ ص ٣٤٧ وما بعدها وانظر ملاحظات جورج يعقوب على :

H. Thorning, Beitraege Zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (Turkische Bibliothek XVI) 184

(٢) فى أدب التصوف التركى ، وفى أشعار العسكرى تكرارا ، أنظر :

Jacob, Tuerkisches Hilfsbuch 91 fb.

(٣) انظر : Recherches sur les Rubàyat de Omar Hayyam (Heidelberg 1905) 108

(٤) انظر الرد على الباطنية ص ٧٠

(٥) الدرة الفاخرة للغزالى (نشر جوتييه ، جنيف ١٨٧٨ ، ص ٦٩ — ٧٠) . وقد تشكك النقد الإسلامى فى صحة نسبة هذه الرسالة التى روى نصها أيضاً فى أسلوب مضطرب ، وتعرض لخلط كثير . وابن حجر الهيتمى هو الذى يدافع عن صحتها فى الفتاوى الحديثية طبع القاهرة ١٣٠٧ هـ ص ١٢١

من سورة القلم : « يوم يكشف عن ساق و يدعون إلى السجود فلا يستطعون » ، وما ورد عن ذلك فى الحديث : « يكشف الله عن ساقه يوم القيامة فيسجد كل مؤمن ومؤمنة » ، يقول الغزالى : « وقد أشفقت من تأويل الحديث وعدلت عن منكريه ؛ وكذا أشفقت من ذكر صفة الميزان ، وزيّفت قول واصفيه بالمثل » . ويقول فى مكان آخر : « وفى هذا القسم تعمق جماعة فأوّلوا ماورد فى الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما ، وهو بدعة إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية ، و إجراؤه على الظاهر غير محال[1] ؛ فيجب إجراؤه على الظاهر[2] » .

بيد أنه هو نفسه الذى ينقض هذا الحكم الحاسم[*] . فهو فى نَفَس واحد على وجه التقريب ، إذ يتطلب التصور الحرفى لمثل تلك المأثورات ، يبدو ـ إذا كنت أفهمه حقاً ـ أنه يجيز[3] لعلم المكاشفة تفسير بعض تفاصيل تلك المأثورات عينها على طريقة التصوف . وقد فعل هو نفسه ذلك . فقد رأينا آنفا أنه يوجب فهم الصراط فهماً حرفياً ، ويحكم على تفسير ذلك عن طريق التأويل بأنه بدعة. والتفسير الحرفى يقضى باعتقاد وجود صراط مثل الشعر فى الدقة والسيف

---

(١) انظر الرد على الباطنية ص ٧٠ تعليق ٤–٦

(٢) إحياء ج ١ ص ١٠١ ، وفى الواقع حددت هذه الأشياء فى الإحياء ج ١ ص ١١٤ على طريقة أهل الظاهر .

(*) لاتناقض فى أسلوب الغزالى ، فهو إذ يجيز التأويل لايقول إنه معنى النص ولا معنى وراءه ، بل التفسير بالظاهر عنده هو الأصل ، أما التأويل فقد يجوز للراسخين فى العلم والتقوى ، وبه يزدادون علواً فى الفهم والورع والقرب إلى الله على عامة المؤمنين . وبهذا يحدد الفرق بين مذهب الغزالى ومذهب إخوان الصفاء ومن لف لفهم . وهو مافهمه جولد زيهر نفسه كما سيذكر .

(٣) إحياء ج ١ ص ١٠٣

فى الحدة ، وهو الحد الفاصل بين الجنة والنار . فمن كتبت لهم السعادة يجتازونه كالبرق الخاطف إلى الجنة ، والأشقياء لا يستطيعون الوقوف عليه فيتعثرون فى أول قدم منه ويهوون إلى قرار الجحيم .

والآن نريد أن نعرف تصور الغزالى للصراط فى عبارته الخاصة ، وهو تصور مخالف يقينا للمدلول اللفظى فى التصوير المأثور : « الصراط حق . وما قيل فيه من أنه مثل الشعرة فى الدقة فهو ظلم فى وصفه ؛ بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر ، وحدّته وحدّة السيف . كما لا مناسبة فى الدقة بين الخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس ، الذى ليس من الظل ولامن الشمس ، و بين دقة الشعر » . وهذا الصراط هو الذى بينه الله بهذا الدعاء فى سورة الفاتحة حيث قال : « اهدنا الصراط المستقيم » ، وغير ذلك ؛ وهو الوسط الحقيقى بين الأخلاق المتضادة[1]

فهذا الوسط وحده هو الذى يحفظ الإنسان من الهلاك . ولو فرضنا حلقة حديد محماة بالنار وقعت نملة فيها ، وهى تهرب بطبعها من الحرارة ، فلا تموت الاعلى المركز ، لأنه الوسط الذى وهو غاية البعد من المحيط المحرق . فكذلك يجب على الإنسان للاحتفاظ بسلامته الخُلقية أن يبقى على الوسط بين جانبى التطرف ، ولا يميل إلى أحدهما . وهذا إنما يمكن للملائكة ، وليس فى إمكان الإنسان الانفكاك عنهما بالكلية ، ولكن ينبغى أن يكون ذلك قصده دائماً . ولهذا وصف الصراط الذى يتحد مع هذا المعنى ، بأنه أدق من الشعرة . وهو لا يمكن قياسه بحسب المكان ، كما لا يمكن قياس الخط الهندسى بين الشمس والظل . فالإنسان ، الذى لا يمكن أن يثبت قدمه على هذا الخط لأنه لاعرض له ،

---

(١) فى كيفية إدخال علماء الكلام الإسلاميين هذه الفكرة فى آيات القرآن وأحاديث الرسول ، وعلى الأخص فى هذا التعبير : « الصراط المستقيم » فى سورة الفاتحة انظر : Muh. Stud. II 397 ff

لا بد أن يهوى إلى الجحيم . أما من أمكنه التغلب على صعوبة هذا الخط الوسط فيصل إلى الجنة .[1] وهنا نرى الغزالى — الذى يتهمه خصومه — غير متجنين فى ذلك على الحقيقة بأنه (لاسيما فى كتابه جواهر القرآن[2]) يجعل أفكار الفلسفة الإغريقية أساساً للقرآن على أنها معناه الباطن[3] — كيف يفهم معنى قوله : « الصراط حق » فى تأويله التصوير الإسلامى للصراط ، حيث حوّله إلى فكرة

---

(١) المضنون الكبير (فى مجموعة طبعت بمطبعة أحمد بابى الحلبى ١٣٠٩ هـ) ص٢٥ وإلى هذا المرجع نفسه يستند أيضا كارادى ڤو فى بحثه عن الغزالى طبع باريس سنة ١٩٠٢ ونحن نتفق مع W. H. T. Gairdner فى أننا لا نجد سببا يمنع من صحة نسبة هذا الكتاب إلى الغزالى (انظر Der Islam V 136) ويجب علينا أن نألف هذا التعارض بين تعاليم الغزالى فى كتبه الدينية العامة وفى كتاباته الباطنية الصوفية .

(٢) انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٢١ رقم ١ ، وقد طبع هذا الكتاب فى بومباى ١٣١١ هـ .

(٣) انظر : جواب أهل الإيمان لابن تيمية مطبعة التقدم ١٣٢٢ هـ ص ٧٦ ، وهو حكم على الغزالى من جانب خصومه جدير بالتأمل . فبعد أن سلك الغزالى طريق التصفية [أى التصوف] « فلم يحصل له المقصود أيضاً رجع فى آخر عمره إلى قراءة البخارى ومسلم » (ابن تيمية فى الكتاب الآنف الذكر ص ٧٧ — ٧٨) كذلك يظن ابن تيمية بفخر الدين الرازى الذى عمر طويلا أنه تنكر أخيراً لمذهبه الفلسفى ، فهو يقول عنه فى كتابه : تفسير سورة الإخلاص طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ ص ٦٥ : « قال أبو عبد الله الرازى فى آخر عمره : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى » وانظر أمثلة شبيهة بذلك فى Stellung der alten islam. Orthodoxie zu den antiken wissenschaft 13.

سنة ٣١٠ هـ = ٩٢٢ م بتهمة الزندقة ، وهو من أعجب الشخصيات التى ظهرت فى تاريخ التصوف الإسلامى . فهو لم يقف عند فكرة الفناء فى الألوهية ؛ بل علّم ـ ورأى تلاميذه كيف أنه طبق ذلك على نفسه ـ « أن النفس الإنسانية ، المترقية صُعُداً إلى أسمى مراتب الكمال الروحى ، تتقبل النفس الإلهيّة فى باطنها عن طريق فيض هذه الأخيرة فى النفس الإنسانية بحيث يصير من أنعم عليه بذلك شاهداً يختاره الله ليقيمه على بقية الخلق[١] » . و إذاً فهو ليس فناءً فحسب ، بل تمثل وحلول .

و إلى هذا الحد لم يجر إخوان الصفاء البصريون مع المتصوفة . وفوق ذلك ، يؤدى مذهب المتصوفة الفلسفى إلى المساواة وعدم المبالاة تماماً بمصالح هذا العالم ، عالم الظل والخيال .

و يقتصر عملهم فى التربية على الدائرة الضيقة ممن ينضمون إليهم[٢] . أما إخوان الصفاء فهم دعاة ذوو نشاط . وهم أنفسهم لم يقفوا بمعزل عن الانقلابات السياسية التى شهدها عصرهم فى الخلافة . نعم هم ينحون بسخطهم على العالم ـ كما يذكر ذلك هرنك Harnack فى مقابلة عقدها فى موضوع آخر[٣] ـ ، ولكنهم يوجهون عنايتهم إلى الجيل . وتقدم نظرة أعمق فى القسم الأخير من رسائلهم أقوى برهان على أنهم كانوا النظار المتفلسفين لحركة الاسماعيلية الدينية ـ السياسية الكبيرة ، التى أعلنت عن نفسها فى إقلاق القرامطة للخلافة العباسية ، وتأسيس الخلافة الفاطمية فى شمال أفريقية ومصر . هذه الحركات تتأصل جذورها فى ترقى

---

(١) انظر : Der Islam IV 165 ff,

(٢) هذا يرجع طبعا إلى المتصوفة القدماء فى شرقى العالم الإسلامى ، أما « الاخوان المغاربة » فيتبعون وجهة نظر أخرى .

(٣) انظر: Der Geist der morgenl. Kirche im Unterschied von: der adenblaendischen, S. 169

فكرة العالم المستمدة من الفيض الإلهى إلى مذهب تجسيم العقل العام ، والنفس الكونية التى تظهر على رأس كل قرن من الزمان . وقد كان مؤسس الأسرة الفاطمية يعدّ عند أتباعه تجسيما للعقل العام فى المرحلة الزمنية التى بدأت بظهوره ، كما أن أسلافه المُفْتَرَضِين وأخلافه التالين كانوا ممثلين لجواهر الفيض وأعيانه الذين يتعاقبون على مراحل القرون الزمنية ، إلى أن اخترع المولعون بهذه النظريات فكرة أن الخليفة الحاكم الأخرق تجسيم مادى لله [عز وجل] ، حيث لا يزال دروز لبنان يرونه كذلك إلى اليوم الراهن .

وضع إخوان الصفاء فلسفتهم فى خدمة هذه السياسة الغنوصية التى يمثلها الإسماعيلية . وفى خدمة هذه السياسة أيضاً كان يُوحَى إلى الأتباع والأشياع بالتعاليم الهدامة على درجات متصاعدة من الوحى والمكاشفة . أما من كانوا أعلى مرتبة من هؤلاء فكانوا يعلّمون تفسير النصوص المقدسة عن طريق التأويل الذى يترقى باطراد إلى أسمى درجات التعطيل الكامل للشريعة[1] . وذلك كما يقول ڤِنْدلَنْد P. Wendland فى الغنوصية : « للمثقفين يقدم الغذاء الأنفس من الحكمة الإلهية ، والخبز اليومى من الخرافات يقدم للدهماء[2] » ، ولا يكاد يستطيع أحد أن يعدل عن إدراك أن هذا النحو من طبيعة المكاشفة والتعليم الروحى تنعكس فيه نفس مدارج العبادات الهلّينستية المحوطة بالأسرار ، التى جعلتها بحوث ريتسنشتين Reitzenstein قريبة إلى معرفتنا .

حقاً إن بَوْناً بعيداً بُعْد السماء يفرّق بين ميول الدائرتين وأهدافهما ، على رغم اشتراك نقاط البدء بينهما : ففى ناحية يقف فلاسفة البصرة المروّجون لدعوتهم، وفى ناحية أخرى تقوم خلايا المتصوفة غير المبالية ولا المكترثة بالعالم وما فيه .

---

(١) انظر الرد على الباطنية للغزالى ص ٢٣ تعليق ٤ .

(٢) انظر :

Die hellenistisch - roemische Kultur iu ihren Beziehungen Zu Judentum uud Christentum (2-3 Aufl, Leipzig 1912) 168

وهما يشتركان جميعاً بحسب النتائج فى تحليل الإسلام الإيجابى المأثور وتفتيت مادته :(*) الأولون على علم وقصد، والآخرون عن غفلة وسلامة نية ، مهما ثار كثيرون منهم على هذا الإقرار . وقد ذكرنا أنهما يتلاقيان من بعض الجوانب فى وسائلهما . ومن أكثر هذه الوسائل حسماً مسألة تفسير النصوص عن طريق التأويل .

بيد أن الصوفيين يكتفون بتأويل النصوص على طريقة « فيلون » الذى لم يخلط فى غرفة دراسته بالاسكندرية أهدافه الخلقيـة بميول واتجاهات سياسية . وينبغى أن نرجع البصر إلى الجو العقلى فى الاسكندرية ، إذا عنينا ببحث تفسير النصوص عن طريق التأويل فى الدائرة الإسلامية . فقد أثر أسلوب بحثه فى الحقائق الدينية والمأثورات المقدسة بطرق غير بادية للعيان ، قروناً طويلة بعد ظهور ذلك الأسلوب ، فى تلك الطبقة التاريخيـــة المتأخرة من مجال تأثيره ، أى طبقة التصوف الإسلامى .

استعلن هذا التأثير مثلا فى النظرة الفلسفية التالية ، التى أثبتت أنها أساس أصلى فى النظم الصوفية ، وتركت آثاراً فعالة أيضاً فى تفسيرها للقرآن :

يحبب إلى متصوفة الإسلام أن يعملوا تحت شعار النظرة الفلسفية إلى التأثير المزدوج للرعاية الإلٰهية الموحّدة : القدرة والقهر من جانب ، واللطف من جانب آخر[1] . وهم يسمون أيضاً هذين الوصفين للتجلى الإلٰهى تارة بالجلال وتارة أخرى

(*) قد علمنا (ص ٢٠٢ أسفل) أن المتصوفة الحقيقيين كأصحاب الرسالة والغزالى ومن لف لفهم لايقصدون من التأويل صرف النصوص عن ظاهرها ، بل تأويلهم وراء هذه النصوص ومساوق لها مع شدة تمسكهم بالظاهر . وبهذا تقل درجة الموازنة بينهم وبين إخوان الصفاء . والظاهر أن المؤلف ينظر فى حكمه إلى الحلاج وطبقته وقد ذكر نفسه أنه قتل بالزندقة . فمن الخطأ تطبيق مذهبه على التصوف الإسلامى عامة .

(١) انظر : كتاب الطواسين للحلاج (نشره Massignon فى باريس ١٩١٣) ص ٨٨ .

بالجمال [١] ؛ لوضع المقابلة فى قالب من التعبير مؤثر رنّان [٢] . وكثيراً ما يجعلون هذه المقابلة أيضاً تنصبّ فى تحديد المقامات والأحوال الصوفية . ومن الأخيرة مثلا : الخوف والرجاء ، فهما « جناحان تتولد منهما حقائق الإيمان » [٣] وهم يعرفون الرجاء بأنه رؤية الجلال بعين الجمال [٤] . وفى التحليل النفسى للحب الإلٰهى يميز الغزالى صفتى هذه الحالة الروحية تبعاً لصدورها عن نظرة الجمال أو الجلال [٥] .

ثم يجد المتصوفة هذه المقابلة كثيراً أيضاً فى آيات القرآن التى يولعون بتناولها بتفسيرهم ، فإلحاقاً بالآية ٢ من سورة الكهف ، حيث يرد النص على القصد المزدوج من التنزيل الإلٰهى : « لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً » ، يوضح المفسر الصوفى هذه الوجهة المزدوجة للإرادة الإلٰهية [٦] ، كما يجد التعبير عن ذلك أيضاً فى آيات كثيرة من القرآن على وجه المقابلة أو الترديد بين الشيئين [٧] .

وينظر مفسرو القرآن من الصوفيين دائماً إلى أوصاف الألوهية الواردة

---

(١) انظر « المثنوى » بترجمة Whinfield ص ٣٠١ ، وهجويرى بترجمة نيكلسون ص ١٧٧ .

(٢) فى الاتجاه إلى توحيد هذين القالبين للتجلى الإلهى انظر بروكلمان جـ ٢ ص ٣٣٤ رقم ٧ .

(٣) يصور سهل التسترى هذا التولد على هذا النحو : « منهما تتولد حقائق الإيمان » (عوارف المعارف للسهروردى ، الباب ٧٠ جـ ٤ ص ٣٠١ على هامش الاحياء) .

(٤) السهروردى فى الكتاب السابق جـ ٤ ص ٣٠١

(٥) إحياء جـ ٤ ص ٣٢٧ (فى الحالة الأولى : أنس ، وفى الأخيرة : شوق) .

(٦) تفسير القرآن لمحي الدين بن عربى جـ ١ ص ١٩٥

(٧) فى الفصين الثانى والخامس عشر من فصوص الحكم يجد ابن عربى هاتين القوتين مشارا إليهما فى اليدين اللتين خلق الله بهما آدم (فى الآية ٧٥ من سورة ص « مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى ») .

سنة ٣١٠ هـ = ٩٢٢ م بتهمة الزندقة ، وهو من أعجب الشخصيات التى ظهرت فى تاريخ التصوف الإسلامى . فهو لم يقف عند فكرة الفناء فى الألوهية ؛ بل علّم ــ ورأى تلاميذه كيف أنه طبق ذلك على نفسه ــ « أن النفس الإنسانية ، المترقية صُعُداً إلى أسمى مراتب الكمال الروحى ، تتقبل النفس الإلهٰية فى باطنها عن طريق فيض هذه الأخيرة فى النفس الإنسانية بحيث يصير من أنعم عليه بذلك شاهداً يختاره الله ليقيمه على بقية الخلق[1] » . و إذاً فهو ليس فناء فحسب ، بل تمثل وحلول .

و إلى هذا الحد لم يجر إخوان الصفاء البصريون مع المتصوفة . وفوق ذلك ، يؤدى مذهب المتصوفة الفلسفى إلى المساواة وعدم المبالاة تماماً بمصالح هذا العالم ، عالم الظل والخيال .

و يقتصر عملهم فى التربية على الدائرة الضيقة ممن ينضمون إليهم[2] . أما إخوان الصفاء فهم دعاة ذوو نشاط . وهم أنفسهم لم يقفوا بمعزل عن الانقلابات السياسية التى شهدها عصرهم فى الخلافة . نعم هم ينحون بسخطهم على العالم ــ كما يذكر ذلك هرنك Harnack فى مقابلة عقدها فى موضوع آخر[3] ــ ، ولكنهم يوجهون عنايتهم إلى الجيل . وتقدم نظرة أعمق فى القسم الأخير من رسائلهم أقوى برهان على أنهم كانوا النظار المتفلسفين لحركة الاسماعيلية الدينية ــ السياسية الكبيرة ، التى أعلنت عن نفسها فى إقلاق القرامطة للخلافة العباسية ، وتأسيس الخلافة الفاطمية فى شمال أفريقية ومصر . هذه الحركات تتأصل جذورها فى ترقى

---

(١) انظر : Der Islam lV 165 ff,

(٢) هذا يرجع طبعا إلى المتصوفة القدماء فى شرقى العالم الإسلامى ، أما « الاخوان المغاربة » فيتبعون وجهة نظر أخرى .

(٣) انظر: Der Geist der morgenl. Kirche im Unterschied von: der adenblaendischen, S. 169

فكرة العالم المستمدة من الفيض الإلهى إلى مذهب تجسيم العقل العام ، والنفس الكونية التى تظهر على رأس كل قرن من الزمان . وقد كان مؤسس الأسرة الفاطمية يعدّ عند أتباعه تجسيما للعقل العام فى المرحلة الزمنية التى بدأت بظهوره ، كما أن أسلافه المُفْتَرَضِين وأخلافه التالين كانوا ممثلين لجواهر الفيض وأعيانه الذين يتعاقبون على مراحل القرون الزمنية ، إلى أن اخترع المولعون بهذه النظريات فكرة أن الخليفة الحاكم الأخرق تجسيم مادى لله [عز وجل] ، حيث لا يزال دروز لبنان يرونه كذلك إلى اليوم الراهن .

وضع إخوان الصفاء فلسفتهم فى خدمة هذه السياسة الغنوصية التى يمثلها الإسماعيلية . وفى خدمة هذه السياسة أيضاً كان يُوحَى إلى الأتباع والأشياع بالتعاليم الهدامة على درجات متصاعدة من الوحى والمكاشفة . أما من كانوا أعلى مرتبة من هؤلاء فكانوا يعلّمون تفسير النصوص المقدسة عن طريق التأويل الذى يترقى باطراد إلى أسمى درجات التعطيل الكامل للشريعة[1] . وذلك كما يقول ڤِنْدلَنْد P. Wendland فى الغنوصية : « للمثقفين يقدم الغذاء الأنفس من الحكمة الإلهية ، والخبز اليومى من الخرافات يقدم للدهماء[2] » ، ولا يكاد يستطيع أحد أن يعدل عن إدراك أن هذا النحو من طبيعة المكاشفة والتعليم الروحى تنعكس فيه نفس مدارج العبادات الهلّينستية المحوطة بالأسرار ، التى جعلتها بحوث ريتسنشتين Reitzenstein قريبة إلى معرفتنا .

حقاً إن بَوْناً بعيداً بُعْد السماء يفرّق بين ميول الدائرتين وأهدافهما ، على رغم اشتراك نقاط البدء بينهما : ففى ناحية يقف فلاسفة البصرة المروّجون لدعوتهم ، وفى ناحية أخرى تقوم خلايا المتصوفة غير المبالية ولا المكترثة بالعالم وما فيه .

---

(١) انظر الرد على الباطنية للغزالى ص ٢٣ تعليق ٤ .

(٢) انظر :

Die hellenistisch - roemische Kultur iu ihren Beziehungen Zu Judentum uud Christentum (2-3 Aufl, Leipzig 1912) 168

وهما يشتركان جميعاً بحسب النتائج فى تحليل الإسلام الإيجابى المأثور وتفتيت مادته :(*) الأولون على علم وقصد، والآخرون عن غفلة وسلامة نية ، مهما ثار كثيرون منهم على هذا الإقرار . وقد ذكرنا أنهما يتلاقيان من بعض الجوانب فى وسائلهما . ومن أكثر هذه الوسائل حسماً مسألة تفسير النصوص عن طريق التأويل .

بيد أن الصوفيين يكتفون بتأويل النصوص على طريقة « فيلون » الذى لم يخلط فى غرفة دراسته بالاسكندرية أهدافه الخلقيــة بميول واتجاهات سياسية . وينبغى أن نرجع البصر إلى الجو العقلى فى الاسكندرية ، إذا عنينا ببحث تفسير النصوص عن طريق التأويل فى الدائرة الإسلامية . فقد أثر أسلوب بحثه فى الحقائق الدينية والمأثورات المقدسة بطرق غير بادية للعيان ، قروناً طويلة بعد ظهور ذلك الأسلوب ، فى تلك الطبقة التاريخيــة المتأخرة من مجال تأثيره ، أى طبقة التصوف الإسلامى .

استعلن هذا التأثير مثلا فى النظرة الفلسفية التالية ، التى أثبتت أنها أساس أصلى فى النظم الصوفية ، وتركت آثاراً فعالة أيضاً فى تفسيرها للقرآن :

يحبب إلى متصوفة الإسلام أن يعملوا تحت شعار النظرة الفلسفية إلى التأثير المزدوج للرعاية الإلهية الموحّدة : القدرة والقهر من جانب ، واللطف من جانب آخر[1] . وهم يسمون أيضاً هذين الوصفين للتجلى الإلهى تارة بالجلال وتارة أخرى

(*) قد علمنا (ص ٢٠٢ أسفل) أن المتصوفة الحقيقين كأصحاب الرسالة والغزالى ومن لف لفهم لايقصدون من التأويل صرف النصوص عن ظاهرها ، بل تأويلهم وراء هذه النصوص ومساوق لها مع شدة تمسكهم بالظاهر . وبهذا تقل درجة الموازنة بينهم وبين إخوان الصفاء . والظاهر أن المؤلف ينظر فى حكمه إلى الحلاج وطبقته وقد ذكر نفسه أنه قتل بالزندقة . فمن الخطأ تطبيق مذهبه على التصوف الإسلامى عامة .

(١) انظر : كتاب الطواسين للحلاج (نشره Massignon فى باريس ١٩١٣) ص ٨٨ .

بالجمال [١] ؛ لوضع المقابلة فى قالب من التعبير مؤثر رنّان [٢] . وكثيراً ما يجعلون هذه المقابلة أيضاً تنصبّ فى تحديد المقامات والأحوال الصوفية . ومن الأخيرة مثلا : الخوف والرجاء ، فهما « جناحان تتولد منهما حقائق الإيمان » [٣] وهم يعرفون الرجاء بأنه رؤية الجلال بعين الجمال [٤] . وفى التحليل النفسى للحب الإلٰهى يميز الغزالى صفتى هذه الحالة الروحية تبعاً لصدورها عن نظرة الجمال أو الجلال [٥] .

ثم يجد المتصوفة هذه المقابلة كثيراً أيضاً فى آيات القرآن التى يولعون بتناولها بتفسيرهم ، فإلحاقاً بالآية ٢ من سورة الكهف ، حيث يرد النص على القصد المزدوج من التنزيل الإلٰهى : « لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً » ، يوضح المفسر الصوفى هذه الوجهة المزدوجة للإرادة الإلٰهية [٦] ، كما يجد التعبير عن ذلك أيضاً فى آيات كثيرة من القرآن على وجه المقابلة أو الترديد بين الشيئين [٧] .

وينظر مفسرو القرآن من الصوفيين دائماً إلى أوصاف الألوهية الواردة

---

(١) انظر « المثنوى » بترجمة Whinfield ص ٣٠١ ، وهجويرى بترجمة نيكلسون ص ١٧٧ .

(٢) فى الاتجاه إلى توحيد هذين القالبين للتجلى الإلٰهى انظر بروكلمان ج ٢ ص ٣٣٤ رقم ٧ .

(٣) يصور سهل التسترى هذا التولد على هذا النحو : « منهما تتولد حقائق الإيمان » (عوارف المعارف للسهروردى ، الباب ٧٠ ج ٤ ص ٣٠١ على هامش الاحياء) .

(٤) السهروردى فى الكتاب السابق ج ٤ ص ٣٠١

(٥) إحياء ج ٤ ص ٣٢٧ (فى الحالة الأولى : أنس ، وفى الأخيرة : شوق) .

(٦) تفسير القرآن لمحى الدين بن عربى ج ١ ص ١٩٥

(٧) فى الفصين الثانى والخامس عشر من فصوص الحكم يجد ابن عربى هاتين القوتين مشارا إليهما فى اليدين اللتين خلق الله بهما آدم (فى الآية ٧٥ من سورة ص « مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى ») .

فى القرآن بانتباه دقيق ، ليرتبوها فى واحد أو آخر من النوعين السالفى الذكر ، وليجدوا البواعث والأسباب لاستعمال أوصاف القهر فى هذا الموضع ، وأوصاف الجمال واللطف فى الموضع الآخر . ـ فإذا قيل مثلا فى الآيتين ٢٥ ، ٢٦ من سورة الفرقان عن يوم الحساب : « ويوم تشقق السماء بالغمام وَنُزِّلَ الملائكة تنزيلاً * الملك يومئذ الحق للرحمن » ، لم يستطع الصوفى أن يطمئن عندئذ دون بحث عن السبب فى عدم استعمال وصف القهر والجبروت بدلاً من وصف الرحمة فى هذا التجلى للقدرة الإلٰهية . ويجد تصحيح ذلك فى أن عبارات اللطف واللين استعملت تهدئة وتشجيعاً للإنسان الواقع فى اليأس ـ عادة ـ للدلالة على أن رحمة الله قائمة حتى فى أقسى الأحداث وأشدها غلبة وقهراً .ـ ويجرى مثل ذلك أيضاً فى الآية ٨٧ من سورة مريم ، حيث وُصف الله بوصف : الرحمن ، فى ذكر أوصاف يوم القيامة .

ويبدو نقيض ذلك فى الآية ١١٨ من سورة المائدة ، فبعد أن يسأل الله عيسى هل أمر الناس أن يتخذوه وأمه إلٰهين من دون الله ، وينفى عيسى هذا الافتراض محتجاً بعلم الله المحيط بكل الغيوب ، يقول عيسى : « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » . فلم يكن منتظراً أن يذكر إلى جانب غفران الذنوب وصف القدرة والقهر ، بل وصف اللطف والرحمة . بيد أن عيسى لم يستعمل هذا الأخير ، لأنه لو خاطب رحمة الله لكان قد أدى بذلك شفاعة للكافرين ، وهذا مالم يجده لائقاً . ومن ثم قرن مغفرة الله بعزة الله وحكمته [1] .

وعلى هذا النحو يبحث التفسير الصوفى عند كل مناسبة عن أسباب نص

---

(١) من تفسير القرآن للصوفى أبى العباس أحمد بن عمر المرسى كما ذكره ابن عطاء الله السكندرى فى مناقبه (على هامش لطائف المنن لعبد الوهاب الشعرانى ، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢١ هـ ، جـ ١ ص ١٦٦ ـ ١٦٩) انظر بروكلمان جـ ٢ ص ١١٨ رقم ١٥ .

القرآن تارة على مظهر العزة [١]، وتارة على مظهر الرحمة الإلٰهية .

وفى هذا نتبين لأول نظرة أننا نواجه هنا وجهة نظر «فيلون» فى صفتى الحقيقة الإلٰهية المتلائمتين فى الكلمة : « صفة القهر ، وصفة اللطف ، اللتين وجدتا طريقهما من قبل أيضاً إلى علم اللاهوت التلمودى بعنوان : صفة العدل (مِدَّثْ هَدِّين) وصفة الرحمة (مِدَّثْ هَارَحَمِيم) » اللتين ينبغى التفريق بينهما مع الاسمين الإلٰهيين : إلوهيم و ياڤيه .

وتفسير القرآن عن طريق التأويل الصوفى يبلغ من القدم مايبلغه التصوف نفسه ، فقبل الإقدام على تفسير القرآن بطريق التصوف فى مجموعة كبيرة من السياق المتصل المرتب ترتيباً منهجياً ، استقرت فى الدوائر المعنية بتصيد المذاهب الباطنية عقيدة أن القرآن يحتوى فى طياته على أكثر مما يعلّمه قالبه الظاهر ، وأن الحقائق المخصصة فيه للعلماء تحلّق فى مستوى رفيع على أسلوب النظر الدينى لعامة المسلمين ، بل قد يحكم هؤلاء عليها فى قسوة بأنها تحوير خطير معارض لكلام الله البسيط القليل التعقيد المنزل على قدر الفهم العام . وقد لقى انتشاراً كبيراً ، واستشهاداً كثيراً تعليق ابن عباس على الآية ١٢ من سورة الطلاق : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علماً » ، حيث يقول ابن عباس فى ذلك : « لو ذكرت تفسيره لرجمتمونى » وفى لفظ آخر «لقلتم إنه كافر» [٢](*)

---

(١) تسمى أسماء الله الدالة على هذا المظهر أيضاً : أسماء الانتقام (انظر : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، على هامش لطائف المنن أيضا جـ ٢ ص ٢٢٤ ، انظر بروكلمان فى الموضع السابق رقم ٣) .

(٢) راجع الاحياء جـ ١ ص ٩٩ ، جـ ٤ ص ٩٦ ، ونقل الغزالى جـ ٤ ص ٢٩٨ عن صوفى لم يسمه : « إذا بلغ الرجل فى هذا العلم الغاية رماه الخلق بالحجارة » أى يخرج كلامه عن حد عقولهم .

(*) لايعرف سند صحيح لحديث ابن عباس ، ويبدو أن مثل ذلك من وضع =

كذلك نسب إلى على (*) قول موجه إلى أولاده يماثل ما ذكر ، ساقه الغزالى ، فى قالب من الشعر :

يارب جوهر علم لو أبوح به لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى [يرون أقبح مايأتونه حسناً] (١)

بل كذلك البخارى المتثبت لم يعدل عن أن يدرج فى صحيحه تصريحاً لأبى هريرة فى هذا المعنى : « حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين ، فأما أحدهما : فبثثته ، وأما الآخر : فلو بثثته قُطِع هذا البلعوم (٢) » .

فى مثل هذه الأقوال يرجع رفض المتمسكين بالظاهر تفسير القرآن بطريق التعمق والغوص إلى أوائل ظهور الإسلام . بيد أنه قد روى فى نفس الوقت عن إذن الرسول (ولا سيما تشريعه الأصلى) وخيار الثقات ما يوثق صحة ذلك التفسير وجوازه للأخيار الذى هم أعمق تغلغلاً وفهماً . وليس المتصوفة وحدهم الذين

= الباطنية . ذلك أن كل ما يتعلق من علم يجب بثه ونشره ويحرم حجبه وكتمانه « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله » و « من كتم علماً عن أهله ألجم يوم القيامة بلجام من نار » . وأما ما رواه البخارى عن أبى هريرة فهو وإن كان صحيح السند إلا أنه حمل ـ كما فهمه المؤلف من سياق ابن سعد ـ على تنبؤات المستقبل ، ويقول غيره إنه محمول على ما يتعلق بالفتن من أسماء المنافقين ونحوهم . وانظر : شرح الجامع الصغير فى حرف الميم . وشروح البخارى فى هذا الحديث .

(*) نسبه فى منهاج العابدين (وهو مرجع المؤلف) إلى زين العابدين على بن الحسين بن على .

(١) منهاج العابدين (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٦) ص ٣ .

(٢) كتاب العلم رقم ٤٢ ، انظر تذكرة الحفاظ للذهبى جـ ١ ص ٣٠ ، وراجع ZDMG L 488 . والسياق الذى ساق فيه ابن سعد الحديث : طبقات جـ ٢ ق ٢ ص ١١٨ ، ١١٩ يدل على أن الأسرار التى احتفظ بها تتعلق بتنبؤات عن المستقبل ، انظر Vorlesungen 197

يسوقون هذا الحديث النبوى : « ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر و بطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع » . — وهذا حقاً لمن هم أحسن فهماً وحكماً . وطبيعى أن يحملوا هذا الحديث الذى ليس سهل الفهم فى الجزء الأخير منه[1] ، على الإذن ، بل على ضرورة التفسير الباطنى للقرآن[2] .

مثل هذه الأقوال والتعاليم أيدت تفسير القرآن الصوفى الذى تناول مواضع مفردة متفرقة . وهى تدعم ذلك التفسير من حيث هى وثائق على صوابه الدينى ، وأدلة على مكانته الشرعية فى دائرة الحاجة إلى تغلغل أعمق فى فهم كلام الله . وقد وصل هذا التفسير فى نتاج أدبى غزير المادة إلى كلمة مسموعة تبعاً لاطراد بناء المذهب الصوفى وتكوينه ، تارة فى براهين من القرآن تساق للاستدلال على نقاط تعليمية صوفية متفرقة ، وتارة أخرى فى كتب منهجية للتفسير تتناول القرآن من مبدئه إلى منتهاه تناولاً متتالى الحلقات . والقسم الأكبر من الأدب الأول فى هذا النوع ، الذى يبدو أن أقدم نتاج فيه هو تفسير القرآن لسهل التسترى[3] (المتوفى ٢٧٦ أو ٢٨٦ ﻫ = ٨٨٦ أو ٨٩٦ م) ، لا يزال كامناً فى المخطوطات . وسنتناول الأمثلة فى تقريراتنا التالية من أبرز كتب التفسير الصوفى طابعاً وأوسعها انتشاراً فى

---

(١) ساقه ابن الأثير فى النهاية تحت مادتى : حد ، طلع ، بتفسيرات مختلفة (وعن النهاية كالمعتاد لسان العرب ج ٤ ص ١١٥ وج ١٠ ص ١٠٩) . راجع على وجه الخصوص التفسير الدقيق لمعنى: حرف ،عند J.Weiss فى: ZDMG LXIV363 إذ يحمل على القول التام ، وراجع كتاب الايمان فى صحيح مسلم ج ٤ ص ١٠١ حيث أطلق لفظ : الحرف ، على القول التام .

(٢) ساق السهروردى فى عوارف المعارف (على هامش الإحياء ج ١ ص ٥٢) هذا الحديث ، الذى ذكر فى إسناده بعض اللغويين ، بتفسيرات مختلفة ، وذكره الغزالى فى الاحياء ج ١ ص ٩٨ بعبارة أوجز .

(٣) انظر بروكلمان ج ١ ص ١٩٠ ، وتجد زيادة على ذلك فى ZDMG XL 867 واعتمد القاضى عياض كثيراً على هذا التفسير فى شرح الشفاء .

الدوائر الإسلامية ، وهو كتاب التفسير المطبوع طبعات متكررة بالمشرق[(١)] للعالم الصوفى الأندلسى : محيي الدين بن عربى (المولود سنة ٥٦٢ هـ = ١١٦٥ م ، والمتوفى ٦٣٨ هـ ـ ١٢٤٠ م) ، وهو أشهر الشخصيات على الإطلاق فى دائرة التصوف العربى .

وقد غادر ابن عربى فى السنة الخامسة والثلاثين من سنى حياته موطنه بالمغرب مطوفاً لعدة سنوات كثيرة فى بلدان العالم الإسلامى الواسع الأطراف ، مكتسباً فى كل مكان شيعة وأتباعاً له فى تعاليمه البعيدة الأعماق ، إلى أن استقر به المقام أخيراً فى دمشق ، حيث لايزال قبره إلى اليوم على سفح جبل قاسيون ، محجة يقصدها الأتقياء من مقدسى ذكراه ، على أنها مقبرة واحد من أعظم أولياء الله .

وقد عرض ابن عربى تعاليمه فى كتب كثيرة . وذكر أنه ، فى إجازة[(٢)] كتبها لأحد أمراء الأيوبيين يجيزه برواية كتبه ، عدّ ٢٨٩ عنواناً لهذه الكتب؛ بيد أنها تشتمل فقط على جانب من نتاجه الأدبى فى النظم والنثر . ذلك أنه كثيراً ماوضع أفكاره الصوفية أيضاً فى قوالب من الشعر[(٣)] . وقبل بضع سنوات ، نشر العالم الثقة فى التصوف الإسلامى ، الأستاذ رينولد نيكلسن Reynold A. Nicholson كتاباً من كتبه الموضوعة فى قالب شعرى[(٤)] : «ترجمان الأشواق» .

وكتبه تفيض بكبرياء لاحد لها ، وتكاد تكون مقبولة معقولة من رجل يملؤه الشعور بأنه استمد علمه لامن فم الرسول الذى ظهر له ، ولا من الملائكة فحسب ،

---

(١) ونعتمد هنا على طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٢) انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤٤٢ رقم ١ .

(٣) انظر :

M, Hartmann, Der arabische Strorphengedicht I, 25 b.

(٤) نشر فى لندن ١٩١١ م ، ويسمى ابن عربى نفسه أيضاً ترجماناً فى الفص العاشر من فصوص الحكم : « فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت ، وهو لسان حق فلا يفهمه إلا من فهمه حق » :

بل من كلام الله المباشر الذى حظى به تكراراً[١] . فهو يتحدث كثيراً عن لقائه مع الله[٢] [سبحانه] . وفى ختام الثناء والتقريظ الرنان الذى وصف به الحقائق العميقة فى كتابه الذى ألفه سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٩م) فى أحد عشر يوماً من أيام شهر رمضان ، والذى اقتبس عنوانه من المقسم به فى القسم الإلهى الوارد فى الآية ٧٥ من سورة الواقعة :(مواقع النجوم) ، يتسامى فى تعبيره إلى الكلمات التالية : « فمن حصل [هذا الكتاب] لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه ، فإنه عظيم المنفعة وما جعلنى أن أعرفك بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى : انصح عبادى ، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها والله الموفق »[٣] .

وكتبه غاصة بأمثال هذا التحويم والانطلاق . فهو يعد نفسه كما يبدو ملهماً ، مزوداً بحكمة نبوية عميقة . بل هو يتجاسر – وليس ذلك جرأة هينة فى المحيط الإسلامى – على هذا الادعاء : « خضنا بحراً وقفت الأنبياء بساحله[٤] » ، وهو يتطلب لنفسه مرتبة : ختم الولاية (وهذا يتضمن فكرة الإشراق الغنوصية) ،

---

(١) أنظر : Kremer, geschichte der herrschenden Ideen des Islam 103; Nicholson, A Literary History of the Arabs 399-403

(٢) وإلى ذلك يرجع غالبا الذم الذى وجهه شهاب الدين عمر السهروردى المعاصر لابن عربى إلى الصوفية الذين يزعمون اتصالهم المباشر بالله [سبحانه](انظر عوارف المعارف جـ ١ ص ٢١٧ على هامش الإحياء) .

(٣) الفتوحات المكية (طبع القاهرة ١٣٢٩ هـ) جـ ١ ص ٣٣٤ س ١٦

(٤) يغلب على ظنى أن ابن عربى يستند فى ذلك إلى موضع فى كتاب الإحياء للغزالى (جـ ١ ص ٣٨ س ١٩) حيث يقول الغزالى فى العلم الباطن غير الموجود فى الكتب : « فانه البحر الذى لايدرك غوره وإنما يحوم الحائمون على سواحله وأطرافه بقدر ما يسر لهم ، وماخاض أطرافه إلا الأنبياء والأولياء والراسخون فى العلم على اختلاف درجاتهم بحسب اختلاف قوتهم وتفاوت تقدير الله تعالى فى حقهم » . (انظر أيضا جـ ١ ص ٥٢) . فابن عربى يضع نفسه موضعا أسمى من كل من ذكر .

التى تكمل عمل الرسالة وتأثيرها[1] ، وعلى الرغم من أنه يسلك فى كتبه سبل البحث النظرى الفلسفى ، وإن كان فى اتجاه صوفى ، فإنه ينظر من أعلى باحتقار إلى أولئك الذين يظنون فى وسعهم الوصول إلى معرفة الحقيقة عن طريق الفكر والنظر فحسب ، بل إنما يمكن الوصول إليها عن طريق سمو الروح بالمشاهدة ، وبوساطة المكاشفة المباشرة . ويحبب إليه أن يتحدث عن أن طبيعته النورانية يجب أن تنال إعجاب قادة الرأى فى البحث النظرى الفلسفى . وليس بين تصريحاته أكثر تمييزاً لهذا الطابع من حكايته للقائه مع ابن رشد أعظم فلاسفة عصره ، إذ يقول : « ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبى الوليد بن رشد ، وكان يرغب فى لقائى لما سمع وبلغه مافتح الله به على فى خلوتى ، فكان يظهر التعجب مما سمع ، فبعثنى والدى إليه فى حاجة ، فإنه كان من أصدقائه ، وأنا صبى مابقل وجهى ولاطر شاربى . فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاماً فعانقنى وقال لى : نعم ، قلت له : نعم ، فزاد فرحه بى لفهمى عنه ؛ ثم إنى استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له : لا ، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال : كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى ؟ هل هو ماأعطاه لنا النظر ؟ قلت له : نعم لا ، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها . فاصفر لونه وأخذه الأفكل ، وقعد يحوقل ، وعرف ما أشرت به إليه ؛ وهو عين هذه المسألة التى ذكرها هذا القطب الإمام ، أعنى مداوى الكلوم . وطلب بعد ذلك من أبى الاجتماع بنا ليعرض ماعنده علينا ، هل هو يوافق أو يخالف ، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلى ، فشكر الله تعالى الذى كان فى زمان رأى فيه من دخل

---

(١) بل لقد تجاسر الصوفى القديم : الحاكم الترمذى (فى القرن الثالث الهجرى وفى تحديد سنة وفاته انظر Fr, Kern, Mitteil. d. Sem. f. Or. Sprachen XI 259) فزعم أن الولاية أفضل من النبوة ، مما كان سبباً فى الشهادة عليه بالكفر ونفيه من بلده « ترمذ » (ابن السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٠) .

خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة[١] ؛ وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا ، فالحمد لله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها ، الفاتحين مغالق أبوابها ، والحمد لله الذى خصنى برؤيته . ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية ، فأقيم لى رحمه الله فى الواقعة فى صورة ضرب بينى وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى وقد شغل بنفسه عنى . فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه ، فما اجتمعت به حتى درج ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة (١١٩٨م) بمدينة مراكش ، ونقل إلى قرطبة وبها قبره . ولما جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر ، وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير[٢] ، كاتب السيد أبى سعيد ، وصاحبى أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ ؛ فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد فى مركوبه ؟ هذا الإمام وهذه أعماله ، يعنى تواليفه .... فقيدتها عندى موعظة وتذكرة ، رحم الله جميعهم ؛ وما بقى من تلك الجماعة غيرى[٣] » .

ويولع ابن عربى بالحديث عن اتصاله بالأنبياء السابقين ، وما أخذ عنهم من تعاليم وأقوال ، فهو يقول[٤] : « واعلم أنه لما أطلعنى الحق ، وأشهدنى أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين فى مشهد أُقمتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة (١١٩٠م) ، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام ، فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم ، ورأيته

---

(١) ذكر مثل ذلك عن نفسه دون تسمية فى ص ٢٢٥ س ٦ من أسفل .

(٢) هو مؤلف كتاب الرحلة الذى نشره رايت ـ دى غويه (ليدن ١٨٥٢ م ؛ ١٩٠٧ فى نشريات جب التذكارية وترجمه إلى الايطالية C. Schiaparelli) .

(٣) الفتوحات المكية جـ ١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(٤) فصوص الحكم ، الفص العاشر .

رجلا ضخما فى الرجال ، حسن الصورة لطيف المحاورة ، عارفاً بالأمور ، كاشفاً لها ، ودليلى على كشفه لها قوله : (مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم) . وأى بشارة للخلق أعظم من هذه ؟ » .

ومن بين المؤلفات الكثيرة العدد لمحيي الدين بن عربى ، تختص بأهمية ممتازة كتبه الكاشفة على خير الوجوه عن الماهية الشخصية برمتها لذلك الصوفى النابه الذكر ، وعن إلهاماته وتخيلاته . وفى مقدمة هذه الكتب : الفتوحات المكية ، التى استقينا منها بعض ما ذكرناه آنفا . وهى دائرة معارف محيطة بمنهجه الصوفى فى ٥٦٠ باباً ، صدّرها ببيان أنه لم يصل إلى أسرار ما تشتمل عليه بعمل عقلى خاص ، بل تلقاها عن طريق الإلهام فى أثناء طوافه حول الكعبة .

ويحمل كتاب آخر له عنوان : «فصوص الحكم» . وفى هذا الكتاب خصص فصلا لكل رسول من سبعة وعشرين رسولا ، أولهم آدم وآخرهم محمد [صلى الله عليهم وسلم أجمعين] ، وعقد الفصل السادس والعشرين لسلف محمد [صلى الله عليه وسلم] المحوط بالغموض : خالد بن سنان العبسى . وذكر فى هذه الفصول تعليماته الحكمية الصوفية الخاصة ، رابطاً إياها بالأنظار الخيالية فى دلالة كل رسول . وقد أعطاه النبى [صلى الله عليه وسلم] هذا الكتاب فى العشر الأواخر من المحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ــ أى فى السنة الخامسة والستين من سنى حياة المؤلف ــ . فقد رأى النبى [صلى الله عليه وسلم] وبيده كتاب ، وقال له : هذا كتاب « فصوص الحكم » ، وأمر ابن عربى أن يأخذه ويخرج به إلى الناس لينتفعوا به .

حقاً يتعارض هذا الموقف مع وضع الكتاب ، حيث يقدم نفسه فى مواضع كثيرة على أنه نتاج المؤلف الخاص [1] . كما أنه يتحدث ــ فيما عدا ذلك ــ عن

(١) يقول ابن عربى مثلا فى الفص السادس بعد أن فصل الكلام فى حدود تأليه العارف (أنا الحق) : « وهذه مسألة أُخْبِرْتُ أنه ماسطرها أحد فى كتاب ==

أخبار الوحى الكتابى التى يريد أن يقرر أنه تلقاها من السماء ، و يصف بإطناب و إسهاب القالب الظاهرى لهذه الأخبار التى هى موضوع الحديث[1] . ورجل ، يبلغ مثل هذا المبلغ من الحظوة والنعمة ، لا يمكن أن يعوزه أيضاً عمل صانع المعجزات ، التى تؤلف أخبارها موضوع قصص العجائب الغريبة فى إكليل أساطيره المجدول حول تاريخ تصريفه وتدبيره لشئون الأرض .

بيد أنه إلى جانب أولئك الذين كانوا يقدسون فى : « الشيخ الكبير » ولىّ الله المختار الصانع للكرامات ، فى أثناء حياة ابن عربى و بعد مماته ، والذين يدين لهم بلقب التشريف : محيي الدين ؛ كان هناك أيضاً من جانب آخر عدد كبير من المحافظين المعارضين ، الذين حكموا على هذا المخرف المحوّم فى جو الخيال بأنه خادع مضلل ، بل هو كافر من أجل تعاليمه وأقواله . و يذكر مؤرخو حياته أن الحكم عليه يتراوح فى مراتب مختلفة بين : زنديق ، وكافر ، و بين قطب مقرب إلى الله[2] .

والعالَمُ المتأخر (مع استثناء أعداء الصوفية الالداء ، الذين لا يزالون يسمونه إلى اليوم : مميت الدين بدل محيي الدين[3]) حاط ذكراه بالتشريف والتكريم[4] .

= لا أنا ولا غيرى إلا فى هذا الكتاب . فهى يتيمة الدهر وفريدته . فإياك أن تغفل عنها » (فصوص الحكم جـ ١ ص ١٨٤) .

(١) انظر : Kremer فى الموضع السالف الذكر . وانظر فى خيالات كثيرة لابن عربى .

M . Asin Palacios , la Psicologia segun Mohidin Abenarabi 61 فى بحوث مؤتمر المستشرقين الرابع عشر طبع باريس ١٩٠٦

(٢) انظر فى الحكم المتهافت عليه نفح الطيب للمقرى جـ ١ ص ٥٨١ ؛ و : ZDMG XXXVIII 577

(٣) راجع : Nicolas sur la Chêikhisme I 12 (Paris 1910)

(٤) جمعت الأحكام التى التمست له الأعذار فى نص نشره نيكلسون فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨٠٦ — ٨٢٤

وليس مايدان به هو ماهية تعاليمه ومضمونها ـ فضلا عما ذُكر من التزييف والحشو الذى أُدخل عمدا على كتبه ـ ، بل هو الجرأة التى تجاسر بهـا على إباحة الأسرار الإلهية التى اختُصَّ بها خيار العارفين ، و إذاعتها باللسان والقلم على ملأ الناس ؛ وذلك عملا بهذا المبدأ : « إفشاء سر الربوبية كفر » . وهى قاعدة حصل بها أيضاً تسويغ الحكم على الحلاج[١] (القائل بتأليه العارف) .

أما حقيقة تعليمه ، من حيث هو معرفة صوفية يصل إليها من تأهلوا لمثلها ، فلم يحكم حتى ثقات المحافظين برفضه دون قيد ولا شرط[٢] ، بل نظروا إليه فى دهشة ورهبة قدسية على أنه سر يخرج عن دائرة حكمهم[٣] . وقد اجتهد ابن عربى حقاً (انظر على الأخص الباب الثامن عشر من الفتوحات) بإزاء مانسب إليه ـ دون افتئات عليه فى ذلك بلا ريب ، وهو : عقيدة وحدانية الوجود[٤] ، أو : الوجود المطلق ، التى استطاع أن ينسبها إلى أسلاف مشهورين ـ فحاول أن يسلب هذه العقيدة افتراض الاتحاد الجوهرى المادى بين الألوهية والطبيعة ، وأن يقصرها

(١) انظر : Massignon ' Der Islam III 254 ، ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى (المطبعة الشريفية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ) جـ ٢ ص ٩٨ حيث فصل فى مسألة الحلاج ، وراجع الاحياء جـ ٤ ص ٢٣٤

(٢) عقب السنى المتشدد : [ابن الحاج] العبدرى على اسمه بقوله : « رحمه الله ونفع به (مدخل طبع الاسكندرية جـ ١ ص ١٧) » .

(٣) وطريف ذلك الأسلوب الذى أنقذه به الذهبي السنى حيث قال إنه زاهد استغرق فى التصوف فصام وقام حتى اضطرب عقله ورأى فى خياله أوهاماً لاوجود لها فظن أنها موجودة (انظر السيوطى فى الطبقات ، نشر Mewrsinge ، ٣٨ رقم ١١٥

(٤) انظر: M . Schreiner , Beitraege zur geschichte d. Theolog. Bewegungen im Islam (L eipzig1899)53-61=ZDMG LII 518 ff. وعرض تور أندريه فى كتابه عن حيـاة محمد ص ٣٣٩ ـ ٣٥٧ وصفاً ممتازاً لجوانب قل الانتباه إليها حتى الآن عن ترتيب أفكار ابن عربى الكثيرة التفرع .

على العلاقة الخُلُقية المعنوية[١]. وفى الأدب العلمى الذى أخرجه أشياع ابن عربى فى القرون التالية بعده ـ وهم الذين سَمّوا رعاية لذلك المبدأ بالاسم المدرسى : الوجودية[٢] ـ تبرز فكرة وحدة الوجود فى صورة مطردة التحديد ، وتؤدى خدمة للخصوم على أنها نقطة من أهم النقاط التى ينعونها على ابن عربى وأتباعه .

ومحط النظر هنا على وجه المنصوص ، بالنسبة إلى الغرض الذى نهدف إليه ، هو تفسير ابن عربى المنهجى المرتب للقرآن . فهو ميدان لفن التفسير المبنى على التأويل[٣] . وتذكر أخبار الأدب الشرقى أنه ألف أولا كتاباً كبيراً فى التفسير الصوفى[٤] ، ولكنه انتهى فيه إلى سورة الكهف فحسب . أما تفسيره الكامل المختصر فتذكره تلك الأخبار ضمن كتب التفسير العادية الخالية من التأويل[٥] . كأنما كان ما فيه من التأويل ، والقصد بالكلمات والحروف إلى منحى الإشارة والرمز ، غير كاف ولا مقنع لتشوفهم الشديد التطلع إلى الأسرار والألغاز . وابن عربى نفسه يشير أيضاً ـ كما يبدو ـ إلى هذا الكتاب ، فيما يسوقه من الثناء والتقريظ لكتبه على وجه العموم ، فى مقدمة « الفتوحات المكية » ؛ إذ يقول إن كل

---

(١) انظر Nicolson , A Literary History of the Arabs 403

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر لعلى القارى ص ٧٥ ، ويتصل بذلك فيما يظهر عنوان الرسالة التى ألفها على القارى فى الرد على ابن عربى : الرسالة الوجودية (نيكلسون فى مقدمته على كتاب ترجمان الأشواق ص ٤) ،

(٣) صرح ابن عربى بوجهات نظره إلى الظاهر والباطن من الوحى الإلهى ، فى الفص الخامس والعشرين من فصوص الحكم (فص موسى ، جـ ٢ ص ٢٨٧ وما بعدها)

(٤) قدر حجمه (أى ماتم منه) بستين جزءاً إلى جانب التفسير الموجود الذى قدر بثمانية أجزاء ، ولم يقف أحد على التفسير الكبير . وذكر بركلمان جـ ١ ص ٤٤٢ ومابعدها رقم ٤ ، ٥ ، ٥٥ كتابات له فى تفسير مواضع متفرقة من القرآن

(٥) حاجى خليفة رقم ٣١٧٧ (نشر فلو جل جـ ٢ ص ٣٤٨) .

ما أصرح به فى كتبي وأقوالى مأخوذ من كنز القرآن ، فقد مُنحت مفاتيح فهمه والتعليم من علمه .

وفى باب جدير بالملاحظة (الباب ٥٤) من أبواب «الفتوحات المكية[١]» يناقش ابن عربى علماء الرسوم ، وهى تسمية أخذها (هو وكثير غيره) عن الغزالى فيما يظهر[٢] . فهو يشكو من نزعتهم العدائية تجاه الصوفية الباحثين عن الله . « وماخلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهى ، الذين منحهم أسراره فى خلقه ، وفهم معانى كتابه وإشارات خطابه ، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام » .

ويستعمل تعبير : « إشارات » ـ كما يعترف ابن عربى بذلك ـ للتأثير بطريق من التحايل على العلماء العاديين ، ليتأتى بذلك إمكان التسامح إزاء التأويل للقرآن تحت راية هذه التسمية التى لاتشوب رنينها شائبة من سوء القصد. وهذا جار أيضاً فى اصطلاحات صوفية أخرى ، تستخدم لنفس هذا الاستعمال الظاهرى ، على حين يستخدم الصوفية بينهم فى اتصالهم الداخلى اصطلاحات مختلفة تماماً . ومراعاة لذلك لايسمون تأويلهم للقرآن تفسيراً ، لأن ذلك يقتضى أن يكون تحديداً لمعانى القرآن عن طريق الشرح والتفسير ، بل يسمونه إشارات . « فيسمون مايرونه فى نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون فى ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم فى ذلك بالكفر عليه ، وذلك

---

(١) جـ ١ ص ٢٧٨ – ٢٨١

(٢) انظر : Der Islam IX 145 وعنوان الكتاب الذى ذكره بروكلمان جـ ١ ص ٤٤٢ رقم ٩ [رسالة العلوم من قواعد علماء الرسوم] وفى علاقة ابن عربى بالغزالى انظر التعليق رقم ١ ص ٢٤٤ من كتاب « آزين بالسيوس » وانظر أيضاً بحث هذا العالم عن محيي الدين فى :

Homenaje à Menèndez y Pelayo (Madrid 1899)

لجهلهم بمواقع خطاب الحق . واقتدوا فى ذلك بسنن الهدى فإن الله كان قادراً على تنصيص ما تأوله أهل الله فى كتابه ، ومع ذلك فما فعل بل أدرج فى تلك الـكلمات الإلهية التى نزلت بلسان العامة علوم معانى الاختصاص التى فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذى رزقهم . ولو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا فى نفوسهم إذا نظروا فى الآية بالعين الظاهرة التى يسلمونها فيما بينهم ، فيرون أنهم يتفاضلون فى ذلك و يعلو بعضهم على بعض فى الـكلام فى معنى تلك الآية ، ويقر القاصر بفضل غير القاصر فيها ، وكلهم فى مجرى واحد . ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم فى ذلك ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشىء مما يغمض عن إدراكهم. وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وأن العلم لايحصل إلا بالعلم المعتاد فى العرف . وصدقوا فإن أصحابنا ماحصل لهم ذلك العـلم إلا بالتعلم ، وهو الإعلام الرحمانى الربانى » . . . . « أين عالم الرسوم من قول على بن أبى طالب رضى الله عنه حين أخبر عن نفسه أنه لو تـكلم فى الفاتحة من القرآن لحمل منها سبعين وقرًا[١] ؟ . . . فشتان بين من هو فيما يفتى به و يقوله على بصيرة منه فى دعائه إلى الله وهو على بينة من ر به ، و بين من يفتى فى دين الله بغلبة ظنه .. . قال أبو يزيد البسطامى رضى الله عنه فى هذا المقام وصحته يخاطب علماء الرسوم : أخذتم علمـكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لايموت ؛ يقول أمثالنا : حدثنى قلبى عن ر بى ، وأنتم تقولون : حدثنى فلان ؛ وأين هو ؟ قالوا : مات ؛ عن فلان ، وأين هو ؟ قالوا : مات » : « فاسم الفقيه أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم ، فإن الله يقول فيهم : (ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم

---

(١) انظر فى مثل هذه التحديدات ونصوصها الأدبية : Muh. Stud. II Anm. 4 ويقدر « المهاصر » الشاعر ثقل ذنوبه بحمل بعير ، انظر لسان العرب ، مادة : قسس جـ ٨ ص ٥٧ س ٧ من أسفل .

إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فأقامهم مقام الرسول فى التفقه فى الدين والإنذار وهو الذى يدعو إلى الله على بصيرة[١] » .

وعلى الرغم من ذلك لم يعدل ابن عربى عن أن يخرج للناس شرحه التأويلى للقرآن على أنه تفسير ؛ وإن لم يستوعب هذا الكتاب نشاطه فى التفسير ، كما لم تصل الإشارات الصوفية التى ذكرت فيه إلى أعماق القرار الذى وصل إليه ابن عربى بآيات القرآن فى كتب أخرى .

وتسود وحدة فى الاتجاه وعدم تنوع على وجه العموم فى تأويل ابن عربى للقرآن . فهو يدير وجوه تفسيره العميقة لقصص القرآن البسيطة فى دائرة ضيقة ؛ وأكثر مايدور حوله هو أحوال الحيـاة الروحية ، وطريق نمو اكتساب المعرفة الحقة ، ومظاهر تجلى الله فى عالم المشاهدة .

فهو يجد مثلا إشارات فى قصة إخراج موسى الطفل وإلقائه فى اليم (الآية ٧ فما بعدها من سورة القصص) . فالتابوت ، الذى وضع فيه موسى ، هو طبيعته البشرية (الناسوت) بقواها الحسية البشرية ، وقواها النظرية الفكرية . و « اليم » الذى ألقى فيه موسى ، هو العلم والمعرفة العليا ؛ وإنما استطاع موسى ، ككل إنسان آخر ، أن ينفذ إلى الثانى بوساطة الأول . كذلك الأم المرضع تأخذ مكانها فى هـذا التأويل الخيالى . فرفض موسى كل المراضع ماعدا أمه هو (الآية ١٢) ، أريد به الإشارة إلى أنه سيرفع الشرائع الماضية من حيث إنه رسول . الخ[٢] .

والطير الذى صنعه عيسى من الطين ، والذى صار طيراً حياً حقيقياً ، بعد أن

---

(١) لابن عربى حكم شبيه بهذا فى القسوة على المتكلمين ، انظر :
Der Islam IX 153

(٢) فصوص الحكم ، الفص ٢٥ (جـ ٢ ص ٢٦٩ ، ٢٨١)

نفخ عيسى فى مادته التى هى على هيئة الطير (الآية ٤٩ من سورة آل عمران ، والآية ١١٠ من سورة المائدة) ، هو النفس المقيدة أولا بالطبيعة الأرضية (الطين) ، والمتهيئة المحومة شوقاً ، بوساطة التربية والهداية الصوفية بادىء ذى بدء ، إلى معرفة الحقيقة . فبوساطة نفخ العلم الإلهى الحقيق ، تصير أولا طيراً حقيقياً ، أى نفساً عاملة ، [مجردة كاملة] تطير إلى جناب القدس بجناح العشق .

وأعسر من ذلك فهماً تأويل الآية ٥٢ فما بعدها من سورة الأعراف[1] : [(ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم) أى البدن الإنسانى المفصل إلى أعضاء وجوارح وآلات وحواس تصلح للاستكمال على مايقتضيه العلم الإلهى – . (هل ينظرون إلاتاويله) – وتأويله ما يؤول إليه أمره (أى البدن) من الانقلاب إلى مايصلح لذلك عند البعث من هيئات وصور وأشكال تناسب صدقاتهم وعقائدهم على مقتضى قوله (فى الآية ١٣٩ من سورة الأنعام) « سيجزيهم وصفهم » ، وقوله (فى الآية ٩٧ من سورة الإسراء) : « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً و بكماً وصما » – (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام) أى اختفى فى صور سماء الأرواح وأرض الأجساد فى ستة آلاف سنة ، لقوله تعالى (فى الآية ٤٧ من سورة الحج) « وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » ، أى من لدن خلق آدم إلى زمان محمد عليهما الصلاة والسلام ، لأن الخلق هو اختفاء الحق فى المظاهر الخلقية[2] . وهذه المدة من ابتداء دور الخفاء

---

(١) مايذكر من التفسير مأخوذ من كتاب التفسير لابن عربى إذا لم يذكر غيره

(٢) وإلا فالمعتمد لدى المتصوفة هو الحديث الذى نشأ فى دوائرهم ، والذى يسندون فيه إلى الله [سبحانه] هذا القول : «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق لكى أعرف » . وإلى هذا الحديث الذى يساق بكثرة فائقة فى أذب التصوف (انظر العسكرى ، الشاعر التركى الصوفى ، فى :

(G.Jacob, Tuerkisches Hilfsbuch 3. ed. I 63, 6; 66, 6

إلى ابتداء الظهور الذى هو زمان ختم النبوة وظهور الولاية[1] ، كما قال (صلى الله عليه وسلم) « إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » لأن ابتداء الخفاء بالخلق هو ابتداء الظهور ، فإذا انتهى الخفاء إلى الظهور عاد إلى أول الخلق كما مر ، ويتم الظهور بخروج المهدى عليه السلام فى تتمة سبعة أيام . ولهذا قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة . (ثم استوى على العرش) أى عرش القلب المحمدى بالتجلى التام فيه بجميع صفاته — . (يغشى) ليل البدن وظلمة الطبيعة نهار نور الروح (يطلبه) بتهيئته واستعداده لقبوله باعتدال مزاجه سريعاً ، وشمس الروح ، وقر القلب ، ونجوم الحواس] .

وهناك مثال آخر يظهر فى دائرة أضيق ؛ وذلك فى الآية ١٧ من سورة طٰه حيث يجرى الحديث عن تجلى الله بالوادى المقدس :

[(وما تلك بيمينك ياموسى) إشارة إلى نفسه ، أى الحق ، التى هى فى يد عقله ، إذ العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه ، (قال هى عصاى أتوكأ عليها) أى أعتمد ، فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه ، عليها ، أى لا يمكن هذه الأمور إلا بها . (وأهش بها

= يستند أيضاً شاهرخ التيمورى فى رسالته إلى قيصر الصين يدعوه إلى الإسلام (انظر: (T. W. Arnold, The Preaching of Islam 2 d ed. London 1913 p. 299 وكتب تفسيراً لهذا الحديث فى ضوء المذهب البهائى : عباس افندى بن بهاء الله (انظر براون فى Journ. R. As. Soc. 1892, 438)

(١) فى النظم الصوفية تنتهى مرحلة النبوة ، التى ختامها محمد صلى الله عليه وسلم إلى مرحلة الولاية ، ويمثلها العارفون القدسون المزودون بمواهب العلم الربانى الحافلة بالأسرار ، وتبلغ ذروتها فى « خاتم الولاية » . وابن عربى ، الذى يأخذ لنفسه حق هذه المرتبة ، يذكر تفصيلات بعيدة العمق فى علاقة النبوة بالولاية ، التى يميل إلى تفضيلها على النبوة من وجهة نظر معينة ، ويعالج ذلك الآن باستقصاء تور أندريه فى كتابه : Die Person Muhammeds 325-332 وغيره .

على غنمى) أى أخبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بها على غنم القوى الحيوانية . (ولى فيها مآرب أخرى) من كسب المقامات وطلب الأحوال والمواهب والتجليات . . . . . (قال ألقها ياموسى) أى خلها عن ضبط العقل . (فألقاها) أى خلاها وشأنها مرسلة بعد اختفائها من أنوار تجليات صفات القهر الإلهى . (فإذا هى حية تسعى) أى ثعبان يتحرك من شدة الغضب .

وكانت نفسه عليه السلام قوية الغضب ، شديدة الحدّة ، فلما بلغ مقام تجليات الصفات كان من ضرورة الاستعداد حظه من التجلى القهرى أوفر ، كما ذكر فى الكهف ، فبدل غضبه عند فنائه فى الصفات بالغضب الإلهى والقهر الربانى ، فصور ثعباناً يتلقف مايجد (قال خذها) أى اضبطها بعقلك كما كانت . (ولا تخف) من استيلائها عليك وظهورها . . . (سنعيدها سيرتها الأولى) أى ميتة فانية صائرة إلى رتبة القوة النباتية التى لا شعور لها ولا داعية . ولإماتته عليه السلام إياها فى تربية شعيب صلوات الله عليه ، وجعله إياها كالقوى النباتية سميت عصا ؛ ولهذا قيل وهبها له شعيب عليه السلام . (واضمم يدك إلى جناحك) أى اضمم عقلك إلى جانب روحك الذى هو جناحك الأيمن ، لتتنور بنور الهداية الحقانية ، فإن العقل ، بموافقة النفس وانضمامه إليها وإلى جانبها الذى هو الجناح الأيسر لتدبير المعاش يتكدر ويختلط بالوهم فيصير كدراً جاسياً لايتنور ولا يقبل المواهب الربانية والحقائق الإلهية ؛ فأمر بضمه إلى جانب الروح ليتصفى ويقبل نور القدس . (تخرج بيضاء) منورة بنور الهداية الحقانية وشعاع النور الأقدس (من غير سوء) أى آفة ونقص ومرض من شوب الوهم والخيال] .

وفى الآية ٦٥ فما بعدها من سورة المائدة : (ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم * ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) أى

فلن يُمنع عنهم شيء . ولـكن معنى بسيطاً مثل هذا ليس هو المعنى الذى يبدو لنظر المتصوف طبعاً . فلا بد أن الله [سبحانه] أراد أن يضيف إلى معرفة الناس معنى أعمق . وابن عربى يستخرج المعنى التالى :

[(ولو أنهم أقاموا التوراة) بتحقق علوم الظاهر ، والقيام بحقوق تجليات الأفعال ، والمحافظات على أحكامها فى المعـاملات (والإنجيل) بتحقق عنوان الباطن ، والقيام بحقوق تجليات الصفات ، والمحافظة على أحكامها (و) أحكموا (ما أنزل إليهم) من علم المبدأ والمعاد ، وتوحيد الملك والملـكوت من عالم الربوبية الذى هو عالم الأسماء (لأكلوا من فوقهم) أى لرزقوا من العالم العلوى الروحانى العلوم الإلهية ، والحقائق العقلية اليقينية ، والمعارف الحقانية ، التى بها اهتدوا إلى معرفة الله ومعرفة الملـكوت والجبروت (ومن تحت أرجلهم) أى من العالم السفلى الجسمانى ، العلوم الطبيعية والمدركات الحسية ، التى اهتدوا بها إلى معرفة عالم الملك فعرفوا الله باسمه الظاهر والباطن ، بل بجميع الأسماء والصفات ، ووصلوا إلى مقامى التوحيد المذكورين] .

وكما أشرنا من قبل (انظر ص ٢٢١–٢٢٢) ، لم يكن أحب إلى المتصوفة فى الاستشهاد بالقصص القرآنى لدائرة نظرهم ، من الأمر الإلهى الموجَّه إلى موسى فى الآية ١٢ من سورة طه : «فاخلع نعليك[١] إنك بالوادى المقدس طوًى»[٢] .

---

(١) « لما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل الـكعبة خلع نعليه » (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٨ س ٢٥) ، وهى عادة صالحة كانت تتبع قديماً فى الجاهلية (انظر أخبار مكة للأزرقى ج ١ ص ١١٨ س ١٠)

(٢) ألف صوفى أندلسى : أبو القاسم بن قسى (انظر : دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٤١٧ ب) كتابا عنوانه : خلع النعلين ، نقل عنه ابن عربى (فتوحات ج ١ ص ٣١٢ س ١٨) . وقد حذر الشعرانى (لطائف المنن ج ٢ ص ٢٩ س ٣) من دراسة هذا الـكتاب ، لأنه يدور فى أفلاك بعيدة العلو حتى يعسر =

فقد ظهر النعلان ، والوادى المقدس ، دون بحث ولا عناء ، متكأً يعتمد عليه فى النظر الرمزى ، كما دعا ذلك إلى مجموعة كبيرة من وجوه التفسير الصوفى [(١)] .
وكذلك ابن عربى يغوص بكليته فيما تعرضه الآية من مواد . فبعد أن يجرى أولا على النعلين (: الكتاب والسنة ، الظاهر والباطن) تأويلا بالأعمال البدنية (الركوع والسجود الخ) المفروضة بحكم الشريعة ، يرى فى التجلى الإلهى المحكىّ فى تلك الآية اتصالا روحياً بالألوهية أسمى بكثير من اتصال الصلاة . فقد كان نعلا موسى ـ طبقاً للآثار الواردة ـ من جلد حمار ميت [(٢)] . فكان على موسى ليعقل مايوحى إليه فيما حظى به من التجلى الإلهى ، أن يتخلى عن ثلاثة موانع : الجلد وهو ظاهر الأمر ، والحمار ، أى البلادة ، وكونه ميتاً . والموت هو الجهل ، لأن العلم فقط هو الكائن الحى [(٣)] .

= فهمه (لعلو مراقيه عن الفهم ، وذكر هذا الكتاب أيضاً فى فهرست للكتب الممنوعة (وهو مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ١٣١٩ لوحة ٣٩ ألف) ، ضمت فيه قائمة كتب الشعرانى مع بعض التوسع . وعن أبى القاسم هذا ساق ابن عربى (فصوص الحكم ، الفص ٢١ : زكريا) نظرية فى أسماء الله . ويوجد نقل غير مباشر عنه أيضاً فى : القسطلانى جـ ٧ ص ٢٦١ س ٢ (على البخارى : تفسير رقم ١٦٧) .

(١) كما فى الباب الرابع والعشرين من كتاب عوارف المعارف للسهروردى (على هامش كتاب الإحياء للغزالى جـ ٢ ص ١٥١) : « والمتجوهر المتجرد من أعراض الأحوال خلع نعلى النفس والقلب بالوادى المقدس »

(٢) انظر حديث الموطأ جـ ٤ ص ١١٠ س ٥ فى ملبس موسى . ولا أستطيع الجزم بما إذا كان فى تحديد نوع الجلد الذى صنع منه النعلان بقية باقية من تصور قديم . فان من الواجبات التى كانت مفروضة عند قدماء الرومان على زوجة القس الإلهى أن تتخذ نعلها من حيوان مذبوح فحسب ، ولا يجوز لها اتخاذها بحال من حيوان مات موتة طبيعية

(انظر : Fraser, Taboo, the burden of royalty 13)

(٣) فتوحات جـ ١ ص ١٩٣

وقصة يوسف و إخوته فى سورة يوسف تأخذ عند ابن عربى صورة من التمثيل بالقوى الروحانية عن طريق التأويل . وقد يكفينا أن نبرز أشخاص هذا التمثيل : فيوسف هو القلب المستعد ، الذى هو فى غاية الحسن ، المومُوق عند أبيه يعقوب العقل، المحسود من إخوته من العَلّاتَ ، أى الحواس الخمس الظاهرة ، والخمس الباطنة ، والغضب والشهوة ، هذه اثنتا عشرة . ولكن الإخوة كانوا أحد عشر ، فتُسْتَثْنَى الذاكرة فإنها لا تحسده ولا تقصده بسوء ، فبقيت إحدى عشرة على عددهم . وأما حسدهم (المراد الحواس) له ، وقصدهم بالسوء فهو أنها لا تريد (الحواس) من يوسف (القلب) إلا استعماله إياها فى تحصيل اللذات البدنية ، وتمنع استعمال العقل القوة الفكرية فى تحصيل كمالات القلب من العلوم والأخلاق . وأخو يوسف الذى أحبه أبوه إلى جانب يوسف ، هو القوة العاقلة العملية ، من أم يوسف القلب ، التى هى راحيل ، النفس اللوّامة ، التى تزوجها يعقوب العقل ، بعد وفاة : لِيَا ، النفس الأمارة بالسوء .

على هذه الأشخاص ينبنى التمثيل ، ويعطى كل شخص يظهر فيها على التتابع دوره فى التحليل النفسى كذلك : زليخا ، صاحبا السجن ، حامل الخبز ، عاصر الخمر الخ .

وتبعية التصوف للفلسفة الافلاطونية الحديثة تجعل من اليسير فهم أن ابن عربى ـ كما أمكن أن نرى ذلك ـ يعمل كثيراً بأفكار الفلسفة الإغريقية وأنظارها ، ويُدخل هذه الأفكار والأنظار فى مضمون آيات القرآن . وهذا يذكّر بالطابع الخاص الذى وسم به فرفريوس تفسير أوريجن للكتاب المقدس عن طريق التأويل ، من أنه يحمّل الكتب اليهودية بالأفكار الإغريقية [1] .

---

(١) انظر :

Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten (ed. 3, 1915) I 470

ويؤخذ من الكتب الإسلامية أنه كان معروفا أيضاً لدى ابن عربى ماتلقاه المتصوفة بترحاب عظيم ، وهو حصر أفلاطون الرباعىّ للفضائل الأصلية وربطها بأقسام النفس . وكغيره من معتنقى الأفلاطونية الحديثة الإسلاميين[1] (وأيضاً اليهود) ، تمكن ابن عربى من هذه النظريات الأخلاقية ، التى يمكن صدورها أيضاً عمن هم غرباء على الفلسفة[2] ، وأعلنها على لسان محمد [صلى الله عليه وسلم] بأمر من الله . وذلك أنه قد علق على عدّ خصال المؤمنين المتقين فى الآية ١٧٧ من سورة البقرة على النحو التالى :

(ولكن البرّ من آمن بالله . . . وآتى الزكاة) من باب العفة التى هى كمال القوى الشهوانية ووقوفها عند حدها فيما يتعلق بها (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) من باب العدالة المستلزمة للحكمة التى هى كمال القوة النطقية . . . . (والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس) من باب الشجاعة التى هى كمال القوة الغضبية .

ولا تقتصر طريقة التأويل على الآيات القصصية والتعليمية ، بل تجرى كذلك بمقدار كبير فى الآيات التشريعية من القرآن . ويمكن أن يرينا ذلك مثال رقيق نسبياً ، لا يتعلق بمراسيم العبادة ، لا بالناحية الفقهية ، بل بالشريعة الإنسانية فى القرآن .

ذلك أنه إذا قيل عن المؤمن البار الفاضل فى الآية ١٧٧ من سورة البقرة إنه هو من « آتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب » لم يقنع الصوفى المتطلع إلى التأويل بهذا المعنى الإنسانى البسيط فحسب ، بل لابد أن ينطوى هذا أيضاً على ماهو أعمق من ذلك . فينبغى

---

(١) انظر كتاب حقيقة النفس ص ١٨

(٢) ذكرت عن الشافعى فى الإحياء جـ ٤ ص ٤١٢ . وفى ذلك التعبير أيضاً يتفق معنى العفة مع ما ذكر .

أن يفهم من المال العلم الذى هو مال القلب . . . ؛ وذوو القربى : هى القوى الروحانية القريبة إلينا ؛ واليتامى : هى القوى النفسانية لانقطاعها (مثل اليتامى من الأطفال) عن نور الروح الذى هو الأب الحقيقى ، والمساكين : هى القوى الطبيعية لكونها دائمة السكون لثواب البدن (فالسكون من مادة مسكين) ، وعلمها علم الأخلاق والسياسات الفاضلة ؛ ثم إذا ارتوى (الإنسان) من العلم ، علم المعارف والأخلاق ، والآداب والمعايش جملة وتفصيلاً ، وفرغ من نفسه ، أفاض على أبناء السبيل ، أى المساكين والسائلين ، أى طلبة العلم ؛ وأخيراً الأسرى المطلوب فك رقابهم ، هم عبدة الدنيا والشهوات الذين أوجب الله فك رقابهم فى القرآن .

وهذا الاتجاه فى تفسير النص ، الذى يوائم الاستعداد العقلى عند الرجل الشرقى ، ترك تأثيراً ظاهراً إلى أحدث الأزمنة ، حتى فى شرح القطع الأدبية المتصلة اتصالا تاماً بالشئون الدنيوية ، وإن كان ذلك فى قالب الرياضة الذهنية . ولا يمكن ذكر مثال أصدق تعبيراً عن ذلك مما فعله الشيخ أحمد السجاعى [١] (المتوفى سنة ١٧٨٣م) الرفيع المكانة فى زمنه ، والذى تصدى للأغنية المصرية المشهورة : أبو قردان زرع فدّان [٢]

الخ ، فألف شرحاً رمزياً لها ، جعل فيه النبات ، والشرطى ، والطين ، والسكين الخ ماذكر ، مظاهر قوى وميول نفسانية [٣] .

* * *

(١) انظر ترجمته وفهرست مؤلفاته الفائقة الكثرة (بما فى ذلك كتبه فى التصوف أيضاً) فى : الخطط الجديدة لعلى مبارك ، ١٢ ص ٩ وما بعدها

(٢) انظر ZDMG XXX 913

وانظر (الفوائد اللطيفة فى تخريج قولهم أبو قردان على الطريقة المنيفة) ، مخطوط بمكتبة القاهرة .

(٣) انظر فهرست دار الكتب بالقاهرة (ط ١) جـ ٤ ص ٢٩٠ س ١٣ .

وإذا كنا حتى الآن قد رافقنا ابن عربى فى مسالك تطبيقاته المختلفة لتفسيره المتعرج الملتوى فى التأويل ، فلا يجوز لنا أن نُغْفِلَ فى وصل ذلك ، لتبيان الطابع الخاص لطريقته تبياناً كاملاً ، إبراز علامة حاسمة فى فهم تلك الطريقة وقدرها حق قدرها ، وهى علامة يشترك فيها ابن عربى مع آخرين ممن اعتادوا هذا الأسلوب الصوفى من التفسير .

فقد عبر الغزالى مثلاً تعبيراً حاسماً عن هذه الفكرة ، وهى أن التفسير بطريق التأويل لا يقف تجاه القيمة الحقيقية للتفسير الظاهر بقصد المعارضة والإبطال ؛ بل لا يعنى التأويل إلاّ رفع تأثير المنطوق اللفظى إلى مرتبة أعلى بالنسبة إلى الخيرة المصطفَيْن، وزيادة محصوله التعليمى لهم . وفى رسالته التى أشرنا إليها من قبل (ص ٢٢١) : « مشكاة الأنوار » ، التى تعمق فيها إلى أعماق لاقرار لها من التفسير الصوفى ، أتبع شرحه « لخلع النعلين » (أنظر ص ٢٢١ ـ ٢٢٢) بالقانون الموضِّح التالى ، الذى ينطبق فى نظره على كل تأويل :
« لا تظنّ من هذا الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة منى فى رفع الظواهر واعتقاداً فى إبطالها حتى أقول مثلا : لم يكن مع موسى نعلان ، ولم يسمع الخطاب بقوله « اخلع نعليك » ، حاشا لله ، فإن إبطال الظواهر رأى الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العاَلمَيْنِ ، وجهلوا جهلاً بالموازنة بينهما ؛ فلم يفهموا وجهه ؛ كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية ، فالذى يجرد الظاهر حشوى ، والذى يجرد الباطن باطنى ، والذى يجمع بينهما كامل ، . . . بل أقول : موسى فهم من الأمر بخلع النعلين ، اطراح الكونين ، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع النعلين ، وباطناً بخلع العاَلمَيْنِ » .

كذلك يقف مثل هذا الموقف من قول النبى [صلى الله عليه وسلم] : « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة » ، فليس لأحد أن يقتنى الكلب فى البيت ويقول : ليس الظاهر مراداً ، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب

الغضب [١] . . وكذلك ترى الكامل لا يسمح لنفسه بترك حدٍّ من حدود الشرع ، مع كمال البصيرة ، فهذه مغلطة ، منها : ماوقع لبعض السالكين [٢] فى إباحة طى بساط الأحكام ظاهراً [٣] (كأننا نستمع هنا أيضاً إلى صدى تعليم فيلون المشهور : De migratione Abr. 16, 89- 93) حيث يقول فى تمييز طابع الفلسفة اليهودية [٤] الهلّينستية :« وهى فى الوقت الذى تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافّة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل ، تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها » [٥] .

وابن عربى ، الذى أشرنا من قبل إلى تأثره بالغزالى ؛ يُخضع تفسيره الذى نحا فيه منحى التأويل إخضاعاً تاماً لوجهة النظر التى أخذ بها الغزالى فى نظرته إلى القرآن . وهو على وجه العموم شديد الحيطة أحياناً فى تطبيق التأويل . ويمكن فى غير النّدرة أن نلاحظ على هذا الصوفى الأصيل ، الكثير التوسع والاستطراد فيما عدا ذلك ، نزعة إلى الاعتدال السنى المحافظ [٦] . وهو لا يستطيع أن ينكر

---

(١) وضح الغزالى هذا أيضا على وجه الخصوص فى الإحياء ج ١ ص ٤٩

(٢) انظر على الأخص جدله (فى الإحياء ج ٣ ص ٣٨٣) مع أهل الإباحة الذين يضعهم فى صف المغترين بالشيطان ، وكذلك يقول (إحياء ج ٤ ص ٨٨) : « فمن لايطلع على أحكام الشرع فى جميع أفعاله لم يمكنه القيام بحق الشكر أصلا » .

(٣) مشكاة الأنوار ص ٣٥ ـ ٣٧

(٤) انظر: Geiger Jued. Zeitschrift f. Wiss. u. Leben XI 227

(٥) وإلى مثل ذلك ينزع الكركسانى من اليهود القرائين فى تأويلات الأحكام الكتابية انظر Poznanski فى K.Kohler - Festschrift (Studies in Jewish Litrature, Berlin 1913) 255

(٦) ولنلاحظ مثلا وجهة نظره إلى فكرة الاستغراق فى الألوهية وإضعافه فكرة وحدة الوجود (انظر ص ٢٢٣) ، راجع أيضا : Kremer, Gesch.d.herrsch. Ideen des Islams 104 ff.

تبعيته ، من حيث هو صوفى أيضاً ، لمذهب الظاهريين الذين يتبعهم فى علم الفقه [(١)] ، فهو يتأبى على الإغراء بالتأويل فى نقاط كنا ننتظر أن يفسرها عن طريقه .

فإذا جرى الحديث مثلا فى الآية ١٦٩ من سورة آل عمران عن الشهداء : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون » لم يبحث ابن عربى فى ذلك عن معنى متأول أو مجازى ، بل هو يتطلب الفهم الظاهر لحياة الشهداء « كحياة زيد وعمرو » بين أظهرنا . ولا يقال فى الشهداء أموات لنهى الله عن ذلك ، لأن الله أخذ بأبصار الخلق عن إدراك حياتهم ، كما أخذ بأبصارهم عن إدراك الملائكة والجن مع معرفتنا أنهم معنا حضور [(٢)] .

وهو يؤمن إيماناً عملياً واضح النتائج بالقاعدة الموضحة ، التى تعترف بتفسير متساوق بعضه مع بعض ، يعرض حقائق ذات نصيب من الصحة واحدة إلى جانب أخرى ؛ وهذا موقف يتمسك به أيضاً متصوفة متأخرون من أهل التأويل [(٣)] .

---

(١) انظر : Die Zahiriteu 186 ، وهو فى الثامن والثمانين من الفتوحات المكية ، فى معرفة أسرار أصول أحكام الشرع ، يحدد الاجماع تحديداً دقيق المطابقة لمذهب أهل الظاهر ، على أنه اتفاق الصحابة ، ويرفض رفضاً حاسماً فى نفس الوقت القول بالرأى مصدراً من مصادر التشريع ، انظر أيضاً شعره فى مطلع الباب ٣٠٨ من الفتوحات .

(٢) انظر : الفتوحات المكية جـ ١ ص ٤٦٧ س ١٦ ، و ٥٣٥ س ١٢ من أسفل ، فى بيان حكمة ترك الصلاة على الشهيد المقتول فى المعركة وعدم غسل جثته .

(٣) ويبرز ذلك على أوضح صورة فى كتب التفسير التى يساق فيها كلا مذهبى التفسير ، الظاهرى والباطنى ، أحدهما إلى جانب الآخر مباشرة على قدم المساواة . ومن ذلك تفسير نظام الدين الحسن بن محمد النيسابورى (غرائب القرآن ورغائب =

وحسبنا أن نشير إلى التصريح المبدئى ، الذى عقب به الإمام الصوفى : تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى (المتوفى ١٣٠٩ م) ، على نخبة من تأويل مواضع من القرآن والحديث للصوفى المشهور : أبى العبـاس المرسى ، تلميذ أبى الحسن الشـاذلى ، حيث يقول : « اعلم أن تفسير هذه الطائفة (الصوفية) لـكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بالمعانى الغريبة ، كما مضى من فهم الشيخ قوله ... (بعض أمثلة) فذاك ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ، ولـكن ظاهر الآية مفهوم منه ماجلبت الآية له ودلت عليه فى عرف اللسـان ؛ وثَمَّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه ... فلا يصدَّنَّكَ عن تلقى هذه المعانى منهم ، أن يقول لك ذو جدل ومعارضة هذا إحالة لـكلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، فليس ذلك بإحالة ، وإنما يكون إحالة لو قالوا : لا معنى للآية إلا هذا . وهم لم يقولوا ذلك بل يقرون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ، ويفهمون من الله ماأفهمهم ، وربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه[١] » .

كذلك فى غير كتابه الخاص بالتفسير ، يعتاد ابن عربى ـ إذا استعمل آية من القرآن فى معنى لا يطابق معناها الظاهر ، تأييداً لمذهبه ـ أن يضيف هذا الاحتراس : هذا « من باب الإشارة لا من باب التفسير »[٢] ، و : « ولاح لى

= الفرقان) المطبوع على هامش تفسير الطبرى ، فهو يسوق من آية لأخرى وجهين من الشرح : أولا التفسير (المطابق لظاهر اللفظ) ، ثم التأويل (أى عن طريق الاشارة) وألف النيسابورى كتابه فى مطلع القرن الثامن الهجرى (انظر Schwarz فى : ZDMG LXIX 300 ff. ، وانظر بحثا لى قبل ذلك فى نفس المجلة : LVII 395) ، وهو نفسه يتحدث فى مناسبة تفسير الآية ٥١ ومابعدها من سورة الإسراء (جـ ١٥ ص ٤٩) عن سبعة قرون خلت من قبله .

(١) من كتاب مناقبه لابن عطاء الله الاسكندرى (على هامش : لطائف المنن لعبد الوهاب الشعرانى ، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢١ هـ) جـ ١ ص ١٦٦ — ١٦٩ (وانظر بركلمان جـ ٢ ص ١١٨ رقم ١٥) .

(٢) الفتوحات المـكية جـ ٤ ص ١١ س ٧ من أسفل ، و ٤٨٢ س ١١

خلف ستار هذه الآية »[١] . ومما يميز الطابع الخاص للروح التى يعرض بها تفسيره بوساطة التأويل ، تسميته ذلك التأويل بأنه روح ألفاظ القرآن[٢] . وهذا التعبير «بالروح» يحبب استعماله أيضاً للغزالى فى تسمية مثل ذلك[٣] . ولا ريب أنه يقصد فى ذلك إلى القول بأن التفسير الظاهر أيضاً يحتفظ بصحته على أنه الجسم الظاهر للألفاظ .

ويصرح عن ذلك بوضوح فى مناسبة نظره فى الآية ١٠ فما بعدها من سورة سبأ ، حيث يقول الله [سبحانه] عن داود : « وألنّا له الحديد * أن اعمل سابغات وقدر فى السرد » ، فمعنى هذا عند ابن عربى أن القلوب القاسية يُلَيِّنها الزجر والوعيد تليين النار للحديد ، وما ألان له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية .. أى لا يُتّقى الشىء إلا بنفسه ، لأن الدرع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل : فاتقيتَ الحديد بالحديد ، فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك[٤] ، فافهم فهذا روح تليين الحديد[٥] . فالإلانة الحديد هى تعليم القلوب التى هى فى

---

(١) فى الكتاب السابق جـ ١ ص ٢٠٧ س ١٠

(٢) فصوص الحكم ، الفص السابع عشر (داود ، جـ ٢ ص ١٩٠ س ٣) ، والفص الثانى والعشرون (موسى ، جـ ٢ ص ٢٧١ س ١٥) « معنى ذلك الاسم وروحه » ، والفص السابع والعشرون (محمد ، جـ ٢ ص ٣٢٠ س ٤) : « روح المسألة » ، والشراح يفسرون ذلك عادة بكلمة : سر .

(٣) التبر المسبوك (مطبعة الأدب بالقاهرة ١٣١٧ هـ) ص ٢٠ ، وفيه أن العاقل هو من ينظر إلى أرواح الأشياء وحقائقها ولايغتر بصورها ـ . وفى الإحياء جـ ١ ص ١٩١ س ٥ : روح المسجد ، وفيه س ١٤ : سر الأصابع وروحها الخفى ، وفيه ص ٢٢٥ س ٧ من أسفله : روح الصوم وسره ، أى المعانى الباطنة فيه (وانظر ص ٢٢٦ س ١٢) . وفيه جـ ٤ ص ٢٢ س ١١ : روح الختم ، وانظر أيضاً أمثلة كثيرة لذلك فى نفس الصفحة .

(٤) انظر فى صيغة الدعاء : أعوذ بك منك ZDMG XLVIII 97

(٥) فصوص الحكم ، الفص السابع عشر

صلابة الحديد ، والتي تتلقى بذلك دروعاً واقية لها من هجمات الأسلحة من نفس المادة ، فالوقاية ليست آتية من ناحية غريبة ، بل من نفس الموضع المسبب للخطر . والقلوب المهددة تصير بوساطة التقوى والورع هى المنقذة لنفسها . هذا هو التأويل . ولا يقصد بذلك إلى إنكار حقيقة العمل والتقدير المضنى الذى قام به داود الملك.

وبعد أن فسر ابن عربى بطريق التأويل معجزة النبى صالح ، حيث أخرج ناقة من الصخر (فى الآية ٧٣ فما بعدها من سورة الأعراف) يتبع تأويلاته العميقة بالتصريح التالى : « هذا هو التأويل ، مع أن الإقرار بظاهرها واجب ، فإن ظهور المعجزات وخوارق العادات حق لا ننكر شيئاً منها » .

وفى مناسبة الآية ٥٤ من نفس السورة ، يصرح بأن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهى هو المعنى الظاهر ، وهو السماء التاسعة التى تنتقش فيها صور الكائنات بأسرها ؛ وله مع ذلك معنى أعمق : وهو العقل الأول(١) المرتسم بصور الأشياء على وجه كلى ، المعبر عنه ببطنان العرش .... وهو محل القضاء السابق ، فالاستواء لله قصد الاستعلاء على العرش بالتأثير فى إيجاد الأشياء بإثبات صورها عليه قصداً مستوياً من غير أن يلوى إلى شىء غيره .

وفى مناسبة الآية ٣٨ فما بعدها من سورة هود (قصة الطوفان وسفينة نوح) يعطى دلالة ، غير قابلة للشك ، على هذا الانقسام فى عقيدته فى التفسير : «تفسيره

---

(١) انظر تفسيره للآية ٧ من سورة هود ، حيث فهم العرش فى قوله : « وكان عرشه على الماء » بمعنى العقل الذى يصدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى والذى هو الأصل الأول للعالم المادى . وكذلك الغزالى (فى : إلجام العوام ص ١١) يفسر استواء الله على العرش بمعنى مقارب ، حيث يؤخذ من كلامه أن الله ينظم أمور العالم بوساطة العرش ، الذى نقشت فيه صور جميع القوالب ، كما تنتقش فى ذهن الصانع القوالب التى يريد صنعها قبل مباشرة ذلك الصنع . وعلى هذا يفسر « العرش » عند الافلاطونيين الحديثين والمتصوفين بالعقل الأول الصادر عن الله بطريق الفيض . انظر : كتاب حقيقة النفس ص ٤٤ تعليق ٨ .

على مادل عليه الظاهر حتى يجب الإيمان به ، وصدق لا بد من تصديقه كما جاء فى التواريخ من بيان قصة الطوفان وزمانه وكيفيته وكميته ». وأما التأويل فمحتمل فالطوفان بحر الهيولى (المادة) الذى يغرق فيه من غلبته المادة ، وينجو المرء منه بمتابعة نبي وتزكية نفس ، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام : « مثل أهل بيتى مثل سفينة نوح ، من ركب فيها نجا ، ومن تخلف عنها غرق» . وصنع نوح للسفينة معناه أنه اتخذ شريعة من ألواح الأعمال الصالحة ، وَدُسُر العلوم التى تنظم بها الأعمال وَتُحْكم .

ويتحدث عن ذلك بأوفى تعبير فى مناسبة سورة الفيل . فقد قصد الملك أبرهة الحبشى بالفيلة إلى الكعبة المقدسة فى مكة ، لتخريبها وصرف الحجاج عنها ففوّت الله عليه غرضه ، وأرسل جماعة من الطير فأفنت جيشه ، ملقية عليه حجارة من سجيل ، وجعلهم بذلك « كعصف مأكول » . ويُفَسَّر ذلك عادة بطاعون من الجدرى أرغم الملك أبرهة على الانسحاب . وابن عربى يقول : «قصة أصحاب الفيل مشهورة ، وواقعتهم كانت قريبة من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وهى إحدى آيات قدرة الله ، وأثر من سخطه على من اجترأ عليه بهتك حرمه ؛ وإلهام الطيور والوحوش أقرب من إلهام الإنسان ، لكون نفوسهم ساذجة . وتأثير الأحجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس بمستنكر . ومن اطلع على عالم القدرة ، وكُشف له حجاب الحكمة عرف لِمِّيَّةَ أمثال هذه . وقد وقع فى زماننا مثلها من استيلاء الفأر على مدينة أبيوَرْدْ ، وإفساد زروعهم ورجوعها فى البرية إلى شط جيحون ، وأخذ كل واحدة منها خشبة من الأيكة التى على شط النهر وركوبها عليها وعبورها بها من النهر ، وهى (أى قصة الفيل) لا تقبل التأويل كأحوال القيامة وأمثالها . وأما التطبيق (أى مقابلة الأحداث التاريخية بالحقائق العليا) فإن أبرهة هو النفس الحبشية[1] المظلمة التى قصدت إلى تخريب كعبة

(١) فى النفس الحبشية ، راجع جـ ٢ ص ٢٠٧ من تفسير ابن عربى : استيلاء حُبْشة القوى النفسية .

القلب ، الذى هو بيت الله بالحقيقة ، وأراد أن يصرف حجاج القوى الروحانية إلى قلس الطبيعة الجسمانية التى بناها وأراد تعظيمها .

وهكذا يفسر ابن عربى تفصيل حملة أبرهة ، وتخييب أمله ، بأعمال نفسية أخلاقية : الطير ، الحجارة المرمية ، وكل ما عدا ذلك من الظواهر المرافقة . حتى الفيل لايفلت من ذلك التأويل ، فهوشيطان الوهم الذى لاينهزم عن جنود العقل . بل يستطيع ابن عربى أيضاً أن يعضد هذا التأويل بكلمة للنبى [صلى الله عليه وسلم] : « إن الشيطان ليضع خرطومه على قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس » .

هذا هو مايطلق عليه ابن عربى ، خلافا للتأويل ، اسم التطبيق ، أى المحاذاة والموازاة . فى الأول يكشف التفسير الصوفى المعنى الحقيقى ، المحجوب تحت كلمات يبدو أنها غير ذات دلالة ؛ وفى الثانى يحتفظ المعنى اللفظى الظاهر بحقه الكامل ؛ فإذا أخبر عن المعجزات ، وجب الاعتقاد الحرفى بتحقق هذه المعجزات . وإذا قص أحداثا عن أشخاص أو أمم ، وجب اليقين بالحصول التاريخى لهذا القصص . والتفسير يضع هذه القصص ، على طريق الوعظ والتأثير الخطابى فحسب ، فى موازاة أحداث العالم الروحانى ، ويناسب بين هذه وتلك (وهو التطبيق) . فلا يجوز لأحد أن يشك فى أن هناك طبائع حقيقية تسمى : الجن أو الشياطين . ويجب الإيمان حرفيا بما ورد من استراقها السمع من العالم الأعلى ، كما فى سورة الجن . ولكن لايخرج عن الامكان كذلك تفسير الجن بالقوى النفسانية . وهذا أيضاً عن طريق التطبيق .

وهذا الاقتصار على التطبيق إلى جانب التفسير يأخذ على وجه ملحّ تماما صورة الضرورة فى المواضع التشريعية من القرآن . ففى الأوامر المتعلقة بالغنيمة التى يغنمها المسلمون فى حروبهم مع الكافرين ، يقرر القرآن مايأتى : « واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (فى الآية ٤١ من سورة الأنفال) ، ويقول ابن عربى : هذا « لا يقبل التأويل

بحسب ما ورد فيه من الواقعة . و إن شئت تطبيقه على تفاصيل وجودك أمكن أن تقول : واعلموا أيها القوى الروحانية أنما غنمتم من العلوم النافعة ، والشرائع المبنى عليها الإسلام فى قوله : بنى الإسلام على خمس ، فأن لله خمسه ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » ؛ ثم يطبق الأركان الأخرى على أعمال القوى النفسانية ، على النحو الذى أمكن من قبل (ص ٢٣٣) أن نعرفه فى مثال آخر .

و بهذا يريد ابن عربى أن يستعمل التطبيق ، لكن لا بأن يخلع الشريعة من مكانها و يبطلها عن طريق التأويل ، كما هى طريقة الاسماعيلية الباطنية ، بل هو يلغى إلغاء تاماً كل ارتباط عملى بالفهم المجازى للشريعة .

وهو يُعْنَى فى الفتوحات المكية بمزاولة هذه الأنظار على وجه الاستقصاء فى التشريعات القرآنية والمتأخرة المستنبطة . ويتناول قسم كبير من ذلك الكتاب الذى هو أعظم كتب ابن عربى ، من وجهات النظر المذكورة ، كل تفاصيل الفروض الأساسية الخاصة بمراسم العبادة فى الإسلام (الصلاة ، الزكاة ، الصيام ، الحج) والمتصلة بأحكام الفقه [١] ، كما يتناول ، إلحاقا بشريعة الحج ، عشرة نصوص من الحديث متصلة بذلك . وهو يصدر عن أن الله [سبحانه] خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره : فالظاهر عمل البدن والباطن أفكار النفس الداخلية . وعلى ذلك فقد ضل وأضل الباطنيون ، الذين أخذوا الأحكام الشرعية من جانب واحد ، وصرفوها إلى بواطنها ولم يتركوا من حكم الشريعة فى الظاهر شيئاً : كذلك أهل الظاهر الذين اكتفوا بفهم الأحكام فهماً سطحياً ناقصاً ، و إن كانوا أفضل من الأولين ، ولم يحرموا من السعادة . « والسعادة كل السعادة مع الطائفة التى جمعت بين الظاهر والباطن ، وهم العلماء بالله و بأحكامه [٢] » .

---

(١) الفتوحات المكية (جـ ١ ص٣٢٥-٧٦٣ الباب السابع والستون ومابعده) .

(٢) نفس الكتاب والجزء ص ٣٣٤ س ١٢ من أسفل .

« فلما علمنا أن الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً بتوجه إلهى عن حكم اسم ربانى ، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع فى الباطن على حكم ما هو فى الظاهر قدماً بقدم ، لأن الظاهر منه هو صورته الحسية ، والروح المعنوى فى تلك الصورة هو الذى نسميه : الاعتبار فى الباطن ، من عبرت [1] الوادى إذا جزته ، وهو قوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الأبصار) ، أى جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ماتعطيه تلك الصور من المعانى والأرواح فى بواطنكم ، فتدركونها ببصائركم ، وأمر وحث على الاعتبار ، وهذا باب أغفله العلماء ، ولا سيما أهل الجمود على الظاهر ، فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب ؛ فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار ، فهؤلاء ماعبروا قط من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله ، والله يرزقنا الإصابة فى النطق ، والإخبار عما أشهدناه وعلّمناه من الحق علم كشف وشهود وذوق . فإن العبارة عن ذلك فتح من الله تأتّى بحكم المطابقة » .

بهذا التوضيح يقدم ابن عربى تفسيره الروحانى لشريعة الزكاة العامة والخاصة [2] .

فالاعتبار بالنسبة إلى الشريعة تعبير عن نفس الطريقة ، التى عرفناها باسم التطبيق ، فى إجرائها على التفسير ، وكما يتطلب ابن عربى فى التطبيق الاعتراف بالمعنى الظاهر على وجه الاستيفاء إلى جانب معنى التأويل ، كذلك لا يريد فى تفسير أبواب الفقه وفصوله بالتأويل الباطنى أن يلغى حتمية مباشرة الأعمال فى الظاهر . فهو لا يقتصر فى مثال واحد (بحث المسألة الشرعية : هل

---

(١) هذا الاصطلاح وضعه ابن عربى بتوجيه من الغزالى ـ كما يبدو ـ فقد صاغه فى الإحياء ج ١ ص ٤٩ للدلالة على كل تفسير باطنى لنصوص التشريع مع الاحتفاظ بالدلالة المستفادة من ظاهر النص .

(٢) فتوحات ج ١ ص ٥٥١ ، وما نذكره فى النص ليس دائماً ـ بطبيعة الحال ـ هو النص الحرفى لتعبير ابن عربى الفضفاض .

يجوز أداء الصلاة فى داخل الكعبة ؟) على توضيح تحفظه واحتراسه : « و بعد تقرير الحكم فى الظاهر الذى شرع لنا وتعبدنا به ولم نمنع من الاعتبار ، بعد هذا التقرير فنقول ... » .

وما يقوله فى ذلك ليس تأويلا و إنما هو رمز و إشارة . حتى فى الأحوال التى يقع فيها اختلاف حول دقائق متفرقة من عالم الظواهر والقوالب بين مدارس الفقه ، يتجه إلى استخراج مقصد رمزى لكل رأى ومذهب . ويظل فى كل ذلك سنياً محافظا على طول الخط ؛ بل هو يحدوه الإحساس أن يبرز لعلماء الشريعة ذوى الجفاف والجمود كنوز الشرع الخفية ، و يستخرجها من أعمق مكامنها ، دون غض ولا تهوين من قيمة الخير والنفع الموجود على سطحها الظاهر .

وكان فى نفس ابن عربى أن يجمع هذه الوجهات من النظر فى كتاب خاص يشمل دائرة علم الفقه برمتها ، ويبدو أنه لم يتم له ذلك[١] . وقد عرض نماذج كافية وافية من ذلك فى كتابه : « الفتوحات المكية » .

و يمكن أن تكشف لنا بضعة أمثلة عن النتيجة التى اكتسبها من استعمال طريقته فى « الاعتبار » : فالشريعة تفرض حجب بعض أجزاء من الجسم (ستر العورة[٢]) . والمعنى الباطن لهذا التشريع هو : أنه يجب على كل عاقل ستر السر الإلهى الذى إذا كشفه أدى كشفه من ليس بعالم ولا عاقل إلى عدم احترام الجناب الإلهى . فإنه إذا أعطى الجاهل مثلا حقيقة معنى قوله [تعالى] : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (فى الآية ٧ من سورة المجادلة) ، أو معنى قوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (الآية ١٦ من سورة قٓ) ، أو معنى الحديث القدسى « كنت سمعه و بصره ولسانه[٣] » ، « فإن الجاهل إذا سمع ذلك أداه إلى فهم

---

(١) فتوحات جـ ١ ص ٣٣٤ س ٤ من أسفل

(٢) انظر : Der Islam VI 301

(٣) انظر : Vorlesungen 46, 11 v. u.

محظور من حلول أو تحديد » . ومثل ذلك فى قوله [تعالى] على لسان رسوله [صلى الله عليه وسلم] : « جعت فلم تطعمنى ، مرضت فلم تعدنى ، ظمئت فلم تسقنى[١] » . ففى كل هذه الأقوال مال كلام الله [سبحانه] مما يقتضيه جلاله من الغنى على الإطلاق عن العالمين إلى تعبيرات يبدو فى الظاهر أنها تناقض ذلك . والسر الحقيقى فى ذلك الميل لايفهمه إلا العلماء الراسخون . وينبغى ستر هذا عن الجاهل . — ومرد هذا إلى أن ابن عربى يستخرج أن لفظ : عار (ومنه العورة) له معنى : الميل ، ومنه : الأعور ، فإن نظره مال إلى جهة واحدة[٢] .

وتشريع عدم جواز الصلاة للمرأة وهى مكشوفة الرأس[٣] ، يجد التفسير الباطنى التالى : المرأة [فى الاعتبار] هى النفس ، والرأس من الرياسة . ويجب على النفس أن تغطى رأسها ، أى تستر رياستها بين يدى ربها ، دلالة على افتقارها إلى الله ، وطرح كل تفكير فى العظمة والفخر بالتذلل والخضوع .

وقصر الصلاة وإتمامها يرمزان على وجه خاص إلى المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة والكشف أو عن طريق الاستدلال والفكر[٤] .

ولما كانت الزكاة ، من وجهة اللغة والاشتقاق ، معناها الطهارة ، فقد فسر ابن عربى عن طريق الرمز والإشارة تعيين الأصناف الثمانية التى أوجب الشرع

---

(١) راجع الفتوحات المكية جـ ٤ ص ٤٥١ ، وانظر فى هذا الحديث :
Revue des Étuds juives XLIV 68
وراجع : إنجيل متى ، الاصحاح ٢٥ فصلة ٣٦ وما بعدها .

(٢) فتوحات جـ ١ ص ٤٠٧

(٣) فتوحات جـ ١ ص ٤٠٨ س ٨ من أسفل ، وابن عربى لا يقول بالتفرقة التى تجعلها أكثر مدارس الفقه فى هذه المسألة (انظر : Der Islam VI 302) بين المرأة الحرة والأمة .

(٤) فتوحات جـ ١ ص ٧١٤ س ٩

الزكاة فيها ، فحملها على التطهير الخلقى التهذيبى لثمانية أعضاء جسمانية أحصاها عداً . أما صدقة التطوع فقد فسرها بتعميم التطهير لجميع بدن الإنسان .

ويفسر عن طريق الاعتبار أحكام من أخرج الزكاة فضاعت ، بمن أعطى الحكمة من ليس أهلالها فأضاعها بذلك . — وعلى النقيض من ذلك يقول فيمن مات بعد وجوب الزكاة عليه ، فمثله مثل العالم الذى يمنع علمه عن المريد الصادق الجدير بالتعليم ؛ ومثل ذلك العالم يسلبه الله علمه فذلك موته بعد وجوب الزكاة ، فإن الجهل موت ، قال [تعالى] : «أو من كان ميتاً فأحييناه» (فى الآية ١٢٢ من سورة الأنعام[١]) .

كذلك يفسر بهذه الروح من الاعتبار والتأويل أحكام غسل الميت . فالمسألة المتعلقة بحالة : هل يجوز غسل المرأة زوجها وغسله إياها ، يحملها على مسألة: هل يجوز للمريد (وهو الطرف الناقص الذى يساوى بإزاء شيخه المرأة بالنسبة إلى زوجها) أن ينبه شيخه إذا رآه فعل مالا يقتضيه الطريق الصوفى ، وإلى أى حد يجوز للشيخ أن يحذر مريده إذا رآه فعل معصية بالنظر إلى مذهبه ، وهى طاعة فى اجتهاد المريد ونظره المستقل ؟ .

ومن المسائل المختلف عليها : هل يجب الغسل على من غسل ميتاً (لأنه تنجس بذلك نجاسة شرعية) ، أو لا يجب ذلك ؟ فيجرى ابن عربى تخريج ذلك الاختلاف[٢] على الوجه التالى : العالم إذا علم غيره (أى الجاهل وهو الميت)

---

(١) فتوحات جـ ١ ص ٥٥٧ — ٥٥٩

(٢) راجع : صحيح الترمذى جـ ١ ص ١٨٥ ، وابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ١٤٥ س ١٠ ، و ١٧٩ س ٢٥ ، جـ ٥ ص ٣٦ س ١١ ، والحكم بالنفى فى هذه المسألة لم يصدر دون ملاحظة وجهة النظر الفارسية إلى جثة الميت ، وقد حاربها الإسلام (انظر : ZDMG LIII 383 Anm.3) ، ولكن الغزالى يرى استحباب الوضوء فى مثل هذه الأحوال (انظر الاحياء جـ ١ ص ١٣٥ س ٨) وهو لم يعرف أسباب الرفض عن فقيه أقدم وأكثر خبرة بالعادات الفارسية .

وطهره من الجهل بما حصل له من العلم (وهذا هو الغسل) ، فإن كان علّمه وهو يعتقد أنه تلقى علمه من الله وأن الله هو المعلم مثل قوله : « الرحمن علم القرآن » ، فلا غسل عليه ، فإن الله هو الغاسل لذلك الجاهل من علمه بما علمه الله على لسان هذا الشيخ ؛ و إن كان الغاسل (أى المعلم) علمه بنفسه ، وغاب فى حال تعليمه عن شهود ربه أنه معلمه على لسانه ، وجب عليه الغسل من تلك الغفلة التى حالت بينه و بين الحضور مع ربه فى ذلك التعليم[١] .

وفى الحديث ـ وتتناول الحديث أيضاً طريقة الصوفية فى التأويل[٢] ـ الذى يحرم على المرأة أن تنطلق إلى الحج دون إذن زوجها ، يجد ابن عربى تعبيراً عن أن النفس (والقاعدة عنده أن المرأة رمز للنفس ، أنظر فيما سبق) لايجوز لها من ذاتها النظر إلى معرفة الله دون إذن من الشرع أو العقل . وبإزاء ذلك يفسر ، على وجه متعارض تقريباً مع ماتقدم ، الحديث : « سفر المرأة مع عبدها ضيعة » ، فيرى أن النفس فى نظرها إلى معرفة الله لايجوز أن تستسلم إلى مجرد العقل (لأن العقل من عبيدها[٣]) .

وقد استطعنا أن نلاحظ مما سبق أن ابن عربى ـ كغيره من المؤولين والرمزيين فى غير الدوائر الإسلامية ، وحسبنا أن نذكر فيلون الأب الأصلى للتأويل ـ

(١) فتوحات ج ١ ص ٥٢١ ـ ٥٢٥

(٢) ألف اللغوى المشهور : مجد الدين الفيروزابادى ، صاحب القاموس (المتوفى سنة ٨١٧ هـ = ١٤١٤ م) شرحاً على جزء من البخارى ، ولم يتلق بالقبول لاصطناعه فيه أفكار «الفتوحات المكية» ، التى وجدت فى ذلك الوقت ، على عهد الفيروزابادى ، مدخلا إلى جنوبى الجزيرة العربية . انظر مقدمة القسطلانى على شرح البخارى ج ١ ص ٥٠ ، وفى علاقة الفيروزابادى بنظريات ابن عربى راجع نيكلسن فى : Journ. Roy. AS. Soc 160û, 812 ult. ff.

(٣) فتوحات ج ١ ص ٧٣٧ ـ ٧٣٨

يبحث عن تعلات وأسباب اشتقاقية ليست قليلة الجرأة فى بعض الأحيان[١] ، من أجل تفسيراته البعيدة المنزع ، المخالفة للوضع ، التى يبنيها على طريقة « الاعتبار »[٢] . ومن السهل أن يهتدى المرء إلى أنه فى تفسير شرائع الحج وعاداته المتعلقة بجبل عرفات لايقصر من عنان غوصه على الصلات العميقة التفكير بين العلم والمعرفة[٣] (عرفة : معرفة) .

وكذلك الغزالى لم يقنع بما يقنع به علماء الفقه من فهم ظاهرى للتشريع ، يعنى فقهاء الظاهر فحسب ، « الغافلين المقبلين على الدنيا »[٤] . بيد أنه لايشم معنى الرمز والإشارة فى أوامر المشرع وأحكامه ؛ بل هو يتجنب كل محاولة لتجاوز الواقعية السوية التامة للمراسيم والعبادات[٥] . وهو يعترف بأن العقل لايهتدى

---

(١) وهو يرى فى فصوص الحكم (الفص ٢٥ : موسى ، جـ ٢ ص ٢٩٥) أن السين فى لفظ : سجن ، زائدة على مادة : جَنَّ بمعنى : أخفى . وساق الهجويرى صوراً من التلاعب بوجوه الاشتقاق فى كشف المحجوب (ترجمة نيكلسن) ص ٣٢٦

(٢) وقد بلغ الذروة فى الاعتبار برمى الجمار فى الحج ، وعدد الجمرات المستعملة فى ذلك . (جـ ١ ص ٧٢٠ وما بعدها) .

(٣) فتوحات جـ ١ ص ٧١٢

(٤) إحياء جـ ١ ص ٢٢٦ س ١٥ ، وانظر جـ ٤ ص ٩٢ س ١١ : « نعم الفقيه لايقدر على تفخيم الأمر فى هذه الأمور لأنه مسكين بُلى بإصلاح العوام الذين تقرب درجتهم من درجة الأنعام وهم مغموسون فى ظلمات الخ » .

(٥) حقاً يضع الغزالى نصب عينه ـ كما يذكر فى الإحياء تكراراً عند كل مناسبة ـ وجهة النظر إلى « المعاملة » فقط فى هذا الكتاب ، ويستبعد المكاشفة وأسرار القلب أساسياً . (انظر الفرق فى ذلك جـ ٣ ص ٣٦٥) ، وإن لم يستطع دائماً العدول عن ذلك (على الأخص فى بحث وجوب الشكر لله : « تغلغلنا فى بحار المكاشفة فلنقبض العنان » جـ ٤ ص ٨٥ س ١١ من أسفل ، وفى حديثه عن معنى صيغة الشهادة وعلاقة ذلك بالثقة بالله ص ٢٣٣ وما بعدها ، وفى نظرية الحجب =

إلى معانى بعض أعمال الحج ، فإن ترددات السعى بين الصفا والمروة على سبيل التكرار ، ورمى الجمار بالأحجار ، وأمثال هذه الأعمال ، لاحظ للنفوس ولا أنس للطبع فيها ولا اهتداء للعقل إلى معانيها ، فلا يكون فى الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط ، وفيه عزل للعقل عن تصرفه ، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه ، فإن كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلا ، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر و باعثا معه على الفعل ، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد » . و بهذا تحصل تزكية النفوس ، وتحرير معنى الاعتراف بالوحدانية فى علاقته بالوثوق بالله[1] .

وهو يريد أن يوجه علماء الآخرة إلى « الأسرار » الأخلاقية المرتبطة بالشريعة التى تزيدها ثروة ، وسمواً ؛ و يقدم نموذجاً موضحاً لذلك تفسيره تشريع الصيام . فإن التخلق الباطنى بالتشريع الظاهرى هو اللُّبُّ الذى ينبغى الوصول

—

= التى أثارها فى مشكاة الأنوار ، ج ٣ ص ٣٨٤) ، وهو يرى مما يسمح به أن يتعرض لذلك أيضا فى بعض الأحيان (كما فى ج ١ ص ٨٣ س ١٠ من أسفل ، ج ٣ ص ٢١ س ١٠) . ولكنه مع ذلك فى كتب صوفية خاص فى مسائل يقول هنا عنها إنها تخرج بالكلية عن دائرة البحث والمناقشة ، وربما كان جانب من ذلك قبل تأليفه كتاب الإحياء ، مثل بحثه فى المعنى العميق للقدر الإلهى (الذى منع من إفشائه ج ٤ ص ٨٦ س ١١ من أسفل ، ص ٢٣٦ س ٥ من أسفل ، ص ٣٤١ س ٩ ، وانظر : DZMG LVII396) ، ومثل المعنى الحقيقى للروح (انظر صفحة ٩١ من هذا الكتاب) والتشبه بالله ، ج ٤ ص ٢٩٣ ، وإدراك الحقيقة التى تعد معرفتها غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم التى لا يجوز أن تسطر فى كتاب (انظر ج ٤ ص ١٣٤ س ١٢ من أسفل) .

(١) إحياء ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٦ س ٨ (رمى الجمار) ، ولكنه يحاول فى الموضع الأخير ذكر حكمة معقولة للسعى .

إليه من القشر[١] ، « للوصول إلى لب القشر » . فإذاً قد ظهر أن لكل عبادة ظاهراً وباطناً ، وقشراً ولباً ، ولقشورها درجات ، ولكل درجة طبقات . فإليك الخيرة الآن فى أن تقنع بالقشر عن اللباب ، أو تتحيز إلى غمار أرباب الألباب[٢] » .

* * *

تحمل وجهات النظر ، التى ينحو ابن عربى فى ضوئها بأحكام الشريعة منحى الإشارة والرمز ، على افتراض أنه لا يأخذ بنصيب من مذهب العرفانيين (الغنوصيين[٣]) الإسلاميين وغير الإسلاميين ؛ ذلك المذهب الذى يفقد به التشريع الرسمى كل أهمية عند من وقفوا حياتهم على الله ، بعد الوصول إلى المعرفة الإلهية الباطنية .

وإن ابن عربى ليأخذ مقاماً إيجابياً فى دائرة حركة البحث الفقهى التشريعى فى الإسلام ، وينتظم من حيث هو ظاهرى فى سلك الجناح الأقصى والأشد مغالاة فى مدرسة النقل والرواية . وهو يدلى فى كتبه بشهادة لاتقبل الشك على رفضه بمنتهى الحسم مذهب الإباحة ، أى التحلل من الشرع ، الذى هو ظاهرة هامة مقترنة بالإدراك الدينى عند فرق مختلفة من الصوفية ؛ وذلك حيث يؤكد

(١) هذه الاصطلاحات المتفقة مع وجهات النظر الصوفية ، والكثيرة الورود فى كتب التصوف (راجع : الرد على الباطنية ص ٣٧ تعليق رقم ٦) يستعملها الغزالى بكثرة فائقة . وأكتفى بالاحالة خصوصاً على الإحياء ج ٣ ص ٣٧٦ (علاقة العلوم بعضها ببعض ، وبالسلوك الخلقى) ، ج ٤ ص ٢٣٣ (مراتب الكمال فى أداء الشهادة : لب ، لب اللب ، قشر ، قشر القشر) ، ص ٢٣٨ س ١٠ من أسفل (الرد على من يعرفون من مقامات الدين القشور فقط ولايعقلون شيئاً من اللب) . — والزمخشرى يستعمل هذين اللفظين خارج نطاق التصوف (كشاف فى الآية ٤٦ من سورة هود ج ١ ص ٤٤٣) .

(٢) احياء ج ١ ص ٢٢٧ .

(٣) انظر : Vorlesungen 167

عند كل مناسبة أهمية الشرع ، أى الأحكام والتشريعات الدينية فى ضوء القرآن والسنة ، من حيث إنه منظم مدبِّر للحياة . وهو يحث صاحبه فى الطريق بقوة ــ فى وصية له ــ على طلب علم الشريعة « فإنك لن تعلم حدود الله . . . إلا أن تعلم علم الشريعة[١] » ؛ « لأنه (علم الشريعة) العلم العام الذى يعم جميع أحوال الناس[٢] » . وفى ضوء ماذكر لايسمح ابن عربى إلا للفقيه الراسخ فى العلم بتعليمه دقائق التفاصيل المتعبد بها فى أعمال العبادة ، مثل كيفية الركعات وعددها فى الصلاة الخ .

كذلك فى تفسيره الصوفى يعلن ابن عربى عن موقفه حيث يرفض إنكار بعض من يتعلق بأهداف الصوفية للتشريع ؛ فيقسم ، فى مناسبة الآية ٢٩ من سورة الأعراف ، مراتب الفناء ، ويذكر أن أسماها هو الفناء فى الذات ، وهو الانطماس بالكلية فى حقيقة الألوهية ، والامتناع عن إثبات الأنية ، والاثنينية ، ويشترط لذلك أن « لايتزندق (العارف) بالإباحة وترك الطاعة[٣] » .

وبهذه المعرفة وحدها ، أى المعرفة المقتنعة بضرورة تحقيق الشرع ، تزداد مزاولة الشرع قيمة ، وتتسع مضموناً ونطاقاً ، تبعاً للترقى فى مسالك المعرفة الصوفية ؛ بيد أن ابن عربى فى ذلك ، إذ يصل فى عده إلى المراتب العليا ، يبدو[٤] أنه قد وقع فى تعارض مع مبدئه الأساسى[*] . وذلك أنه فى مناسبة الآية ٤٥ من سورة

---

(١) فتوحات جـ ٤ ص ٤٦٢ س ١٢ من أسفل

(٢) فتوحات جـ ٤ ص ٤٧٠ س ١٢

(٣) فتوحات جـ ١ ص ١١٧

(٤) فتوحات جـ ٢ ص ٦٤

(*) لم يتعارض ابن عربى فى شىء ، بل غفل المؤلف عن إدراك مراده فهو إذ يقرر أن الصلاة الظاهرة البدنية هى أولى مراتب الصلاة يقرر أيضاً ــ كما فى بقية عبارته ــ أن هذه الصلاة الظاهرة لا تنتهى ولا تنقطع إلا بظهور الموت . =

العنكبوت يرجع إلى ذكر مراتب الكمال التى يتوصل إليها بالكشف والإلهام الصوفى ،لبيان تأثير التجلى المطرد فى معنى الصلاة الظاهرة ودلالتها . فهذه المراتب تبدأ بالصلاة البدنية ، ثم صلاة النفس[١] بالخضوع والخشوع ، ثم صلاة القلب بالحضور والمراقبة ، ثم صلاة السر بالمناجاة والمكالمة ، ثم صلاة الروح بالمشاهدة والمعاينة ، ثم صلاة الخفاء بالمناغاة والملاطفة . هذه ستة مقامات أما المقام السابع فلا صلاة فيه ؛ إذ فيه يصل السالك إلى مقام المحبة الصرفة والفناء فى عين الوحدة . وكما كان نهاية الصلاة الظاهرة وانقطاعها بظهور الموت الذى هو ظاهر اليقين[٢] ، فكذلك انتهاء الصلاة الحقيقية[*] بالفناء المطلق الذي هو حق اليقين[٣] . وهنا إذاً يحصل الاعتراف بعدم أهمية أعمال العبادة الظاهرة بالنسبة إلى أكمل مقامات المعرفة ، كما حصل الاعتراف بترقى هذه الأعمال فى مسالك الروحانية طبقاً لمقامات الكمال السالفة الذكر .

ومن قبل ابن عربى صرح الفيلسوف : ابن سينا ، بما يشبه ذلك فى بحوثه

وقيام المراتب الأخرى للصلاة أو انتفاؤها لا علاقة له بالصلاة الظاهرة . فقد تتحقق الصلاة الحقيقية وهى أعلى المراتب إلى جانب الصلاة الظاهرة وقد تنتفى كذلك .

(١) راجع : Jacob, Tuerkische Bibliothek IX 60

(٢) يعبر عن الموت باليقين : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » (الآية ٩٩ من سورة الحجر) ، جاءه اليقين : مات (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٩ س ٢٧ ، بخارى : كتاب التعبير رقم ٢٦

(*) فلا علاقة بين انقطاع الصلاة الحقيقية والصلاة الظاهرة كما وهم المؤلف ، ولاحظ ما ذكر فى تعليقنا السابق .

(٣) انظر : Vorlesungen 170 ، وانظر تحديداً لحق اليقين فى الاحياء ج ١ ص ٥٤ ، عوارف المعارف للسهروردى ، الباب الثانى والستون (ج ٤ ص ٤٢٤) .

الصوفية (فى ماهية الصلاة) [١] . فهو ينقل العبادة ، مع ربطها بمراتب النفس المختلفة ، من الأداء الجسمانى الظاهر إلى التعبد الروحانى الباطن . فعلى حين تتناسب الصلاة البدنية الظاهرة — المؤداة بأعضاء الجسم فى هيئات مرسومة ، وأوقات معلومة — مع المراتب الدنيا للنفوس ، وتكفل تمييز الناس من البهائم ، تتحقق الماهية الحقيقية للصلاة الباطنية الروحانية فى مشابهة النفس الناطقة للأرواح العلوية ، والعبودية الدائمة (غير المربوطة بالأوقات والأزمان) لفكرة الألوهية ، مع رجاء الثواب المقيم . وبهذا المعنى فقط تسمى الصلاة « عماد الدين » ، من حيث هى تطهير للنفس الإنسانية من وساوس الشيطان ، وشهوات البدن ، وتجرد عن الأغراض الدنيوية . وهى طاعة للسبب الأول (العقل) ، ومشاهدة للحق (الألوهية) بالقلب الصافى والنفس المجردة عن الأمانى . ومثل هذه الصلاة فقط هى التى سميت فى حديث للرسول [صلى الله عليه وسلم] : مناجاة لله .

فالصلاة تحصل بالأعضاء البدنية ، والأركان الحسية ، وهى على هذا الوجه يمكن فقط أن تكون ماهيتها محدودة بالزمان والمكان . أما الصلاة الباطنية الحقيقية فهى مشاهدة الحق ، وحبّ الله وعرفانه بالنفس المجردة ، وعلمه على نحو يفيض بالأنوار القدسية فى النفس الناطقة ، دون جهد بدنى ، ولا أداء للفروض مربوط بهيئات الأعداد الحسية ، وتأثير الوسائل الجسمانية .

هذا هو مايسميه ابن سينا : « التعبد الروحانى » [٢] ، ويسميه مفكرون آخرون : « نُسك العقل » [٣] . وكذلك يعرف « إخوان الصفاء » فرقا بين

---

(١) انظر :
Traités mystiques d'Avicenne, ed. Mehren (Leide 1894) 28-43

(٢) فى الكتاب السابق ص ٤١

(٣) كتاب حقيقة النفس ص ٦ تعليق ٦ ، وراجع ترجمة أبى حيان التوحيدى (ياقوت نشر مارجليوث جـ ٥ ص ٣٨٢ س ٢) : « الحج العقلى » فى مقابل : « الحج الشرعى »

العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية [١] ، كما بين القربان الشرعى والقربان الفلسفى [٢] ويستدعى هذا إلى الذهن فكرة : القربان العقلى التى يقول بها أهل الحكمة الهرمسية [٣] .

حقاً أعلن ابن سينا فى ختام بحثه تحذيره للقارىء العاقل الذى يشهد فى نفسه هذه الموهبة السامية من أن يفشى هذا السر الذى هو صلة قائمة بينه و بين خالقه فحسب . و يولع ابن سينا أيضاً فيما عدا ذلك بالتنقيب عن مثل هذه الأسرار الدقيقة التى ينبغى أخذها بالحذر [٤] . والمبدأ الذى يقرره هو وابن عربى وهو ترتيب الصلاة على درجات تنتهى أخيراً بالتخفف من الصلاة ، المؤدى إلى رفع مراسيم العبادة الظاهرة [*] ، هو فى واقع الأمر رأى كَثُرَ ممثلوه فى مذاهب الصوفية . وها هوذا الصوفى المحافظ من صوفية القرن الثالث عشر الميلادى : شهاب الدين السهروردى ، الذى يتابع مسالك القشيرى [٥] فى اطراد تأكيد هذا المبدأ : أن الزندقة هى معارضة الشريعة بالحقيقة [٦] ، يسوق حملة عنيفة على بعض الصوفية الذين يذهبون إلى عدم الحاجة إلى الصلاة إذا حصل ذكر الله [٧] .

* * *

(١) إخوان الصفاء جـ ٤ ص ٢٧٣ س ١١ وما بعده .

(٢) إخوان الصفاء جـ ٤ ص ٢٧٩ س ٦ أسفل

(٣) انظر : Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos 329 f.

وانظر : الصلاة العقلية فى :

Oriens christianus. N.S. IV (1914) 116 nr 51

(٤) مثلا فى : الاشارات والتنبيهات ، نشر فورجيه ص ٢٢٢

(*) انظر فى تفنيد هذا الوهم الذى وقع فيه المؤلف تعليقنا السابق ص ٢٧٥ .

(٥) انظر : vorlesungen 176

(٦) عوارف المعارف ، الباب الثالث (جـ ١ ص ٦٨) والباب التاسع (جـ ١ ص ٢١٢) ، والباب الثالث والستون (جـ ٤ ص ٤٨١) ، وعلى الأخص أيضاً فى الباب السادس والخمسين (جـ ٤ ص ١٠٤) .

(٧) عوارف المعارف ، الباب الثامن والثلاثون (جـ ٣ ص ١٤٢)

أخذنا تفسير ابن عربى نموذجا لطرق التفسير عند متصوفة الإسلام .
وما عرفناه عن طريقه يسرى حكمه على جميع أدب التفسير الصوفى . فعلى حين يصدر ممثلو هذا التفسير عن أن عالم أفكارهم الصوفية ينبغى أن يكون كامناً فى الكتاب العزيز ، من حيث إن هذه الأفكار هى جماع الإسلام المفهوم على وجهه الصحيح ، تُضْغَطُ الآية القرآنية الواحدة فى قوالب وصور مختلفة (على ضوء الوجوه والقراءات ، انظر ص ٨٤ ـ ٨٥) ، لتنقاد لآرائهم وأفكارهم ، « ففى القرآن علم الأولين والآخرين لمن فتحت بصيرته [١] » ، فالآية الواحدة تشتمل بألفاظ قصيرة يسيرة على حقائق كثيرة العدد ، ينبغى سبر أغوارها إلى جانب معناها الظاهر ، ويمكن الاعتماد فى هذه الوجهة من النظر على أقوال قديمة ، وضعت منذ بدء النزعات الصوفية فى تلك الدوائر ، ككثير غيرها من الأحاديث والآثار الشائعة فى الأدب الصوفى [٢] .

وقد سبق (ص ٢٢٦) ذكر تمدح علىّ بأنه لو تكلم فى الفاتحة لحمّل منها سبعين وقرا . وعلى تقدم الزمان ازداد مقدار مايتحمله النص المقدس من علوم إلى مالانهاية له [٣] . وفى ذلك يقول أحد متأخرى الصوفية : « لكل آية ستون ألف فهم ، وما بقى من فهمها أكثر » ، ولم يكتف آخر بذلك فقال : « القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتى علم ، إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف ، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع [٤] الخ » . والمتصوفون فى الأجيال اللاحقة يريدون بطبيعة الحال ألاّ يقفوا فيما يطمحون إليه من غوص

---

(١) إحياء جـ ٣ ص ٣٢٥ ، جـ ٤ ص ٣٣١ (منسوباً إلى ابن مسعود) .

(٢) راجع .ZA XXII 31 f

(٣) ذكر عن تفسير لأحد المغاربة أنه خصص ٥٠ جزءاً لشرح الآية ٢١ من سورة الذاريات (لباب الألباب للعوفى ، نشر براون ، لندن ١٩٠٦ ص٢٨١س١٠)

(٤) إحياء جـ ١ ص ٢٧٤

وتعمق وراء أسلافهم . حقاً من قبيل المبالغة أن يحكى الشعرانى عن أستاذه عليّ الخواص ، أنه قال عن نفسه : إنه يستطيع أن يستخرج من سورة الفاتحة وحدها مالا يقل عن ٢٤٠٩٩٩ علم [١] . بيد أن هذا التمدح الذى ليس فريداً من نوعه ، والذى يبدو أنه منحول فقط على عليّ الخواص من مريده المعجب به إعجاب الحب والعاطفة ، يمكن على الأقل أن يقوم شاهداً على تصور المريدين من أهل التصوف أن فيض التفسير الصوفى للقرآن لا ينتهى إلى شاطىء .

ويربط بعضهم أفكاره ، لا بالجمل المركبة تركيباً متصل المعنى فحسب ، بل يشتغل أيضاً بوسائل باطنية سرية ، وعمل ارتباطات بين الحروف والأعداد (على طريقة علم الحروف) ؛ بحيث يستخلص من ذلك نتائج صوفية [٢] ؛ وهم لا يتميزون فى ذلك عن الباطنية [٣] والحروفية الذين يزاولون مثل هذه الأعمال الفنية من علم رموز الحروف ، كما أن البابيين الحديثى العهد ، على الأخص فى

---

(١) الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة للشعرانى (نشر سميث ١٩١٤) ص ٦٢

(٢) وعلم الحروف ، الذى يبحث عن معانى الحروف العميقة وترتيبها فى الأبجدية حصلت مزاولته كثيراً أيضاً فى دوائر غير المتصوفة (انظر :

ZDMG XXVI 782 ff. ; Brockelmaun I 414 nr. 15)

بل إن الفيلسوف ابن سينا تعمق فى أنظار حول ترتيب الحروف وربطها ـ على نحو يذكر بطريقة إخوان الصفاء ـ ربطاً باطنياً بترتيب مراتب الفيض الأفلاطونية الحديثة ، وذلك فى رسالته التى قدمها إلى أحد الأمراء هدية بمناسبة عيد النيروز : رسالة فى معانى الحروف الهجائية (= بروكلمان ج ١ ص ٤٥٤ رقم ١٧ ، وطبعت فى تسع رسائل ، استانبول ١٢٩٨ ص ٩٢ ـ ٩٧) ولا تفضلها أنظار ابن عربى المشابهة لها .

(٣) راجع المواضع المذكورة فى الرد على الباطنية ص ٥١ ، ويوجد كثير عن ذلك فى كتاب أسرار الباطنية لاسماعيل البستى (مخطوطات جرفينى ، ميلانو ، لوحة ٢٢ ب) فمثلا تستخرج نظريات معقدة من الميم الوسطى والدال الختامية فى اسم : محمد ، كما من عدد حروفه الأربعة .

أوائل ظهورهم ، كانوا يستخرجون أيضاً كشفاً محوطاً بالأسرار من مثل هذه الارتباطات . كذلك كان يحبَّب إلى غير من يقصدون إلى التصوف مباشرة أن يستخرجوا فى نظرهم إلى القرآن نتائج من ارتباطات الحروف وعلاقاتها بعضها ببعض ، وهاهو ذا الشاعر الصوفى الفارسى : سنائى (المتوفى سنة ١١٣١ م) ينظر — والظاهر أنه ليس أول من فعل ذلك — إلى الحقيقة الثابتة ، من أن النص القرآنى يبدأ بحرف الباء (بسم الله) وينتهى بحرف السين (والناس) ، فيقرن بذلك فكرة أن الحكمة من ذلك هى التعبير عن معنى الكلمة المركبة من هذين الحرفين : « بس » بمعنى : كفى وحسب ؛ أى أن القرآن هو الدليل الهادى وحده فى سَنَنِ الدين وشرعته [١] .

وأَبْعَدَ من ذلك يذهب استخراج النتائج من قوالب حروف الكتابة العربية . فإن اسم النبى داود يتألف من خمسة أحرف ، لا يجوز ربط واحد منها بحرف يليه فى الرسم ؛ ومع ذلك يحذف أحد هذه الأحرف الخمسة فى الكتابة (أحد الواوين ، إذ يكتب داود) وفوق هذا يتحد أول الاسم وآخره (د) . وعلى النقيض من ذلك يتركب الاسم العربى المكتوب للنبى محمد [صلى الله عليه وسلم] ، وكثير من أسمائه المرادفة (مصطفى ، طه الخ) ، من حروف أكثرها يرتبط بعضه ببعض مع مايليه من الحروف ، على حين للنبى محمد [صلى الله عليه وسلم] من ناحية أخرى أسماء (مثل أحمد) تشتمل على كلا النوعين من الحروف . فلا بد أن يكون لذلك دلالة أعمق . وابن عربى يربط بذلك نتائج لعلاقة هذين النبيين بالعالم المحسوس ، والعالم المعقول ، وصلتهما بهذين العالمين ، أو انقطاع هذه الصلة [٢] .

---

(١) حيث يقول :

أوّل وآخر قرآن بچ با آمد وسين يعنى إندر راهِ دين رهبرِ تو قرآنِ بس

(ذكر بعد آخر سورة من تفسير حسين كاشفى) .

(٢) فصوص الحكم ، الفص السابع عشر (جـ ٢ ص ١٧٩)

بيد أننا لا نريد هنا أن نغوص أبعد من ذلك فى أعماق هذه الطرق من تفسيرهم ، لأنها تبعد فعلا عن نطاق بحثنا ، إذ لم تبلغ علاقتها بدائرة التفسير من القوة مثل علاقتهـا بالتنقيب عن الأسرار العرفانية (الغنوصية) المستقلة عن النصوص .

وعلى خلاف ذلك نريد أن نضيف إلى ما ذكرنا من بحوثنـا حتى الآن ظاهرة عرفنا مثلها من قبل فى تقريرنا لتفسير المعتزلة . تلك هى تحريف النصوص بقصدأن تـكون سنداً للأنظار الصوفية الأساسية . ومثل هذه الأعمال المتعسفة العنيفة التى يحصل إجراؤها على النصوص ، كثيراً ماتوحى إلى النفس بأن الغرض منها إنما هو إجراء تمرينات لحدة الذكاء العقلى المضحكة ، أكثر من تفسـير الـكتاب بقصد جادّ قويم .

ونسوق مثلا لذلك ، القراءة الصادرة عن دائرة الصوفية (*) للآية ٤٩ من

(*) لم تصدر هذه القراءة عن الصوفية كما زعم ، بل هى قراءة أبى السمال ، وقال ابن عطية هى قراءة قوم من أهل السنة . وهم يجعلون « كل » فى هذه الحالة مبتدأ خبره : خلقناه بقدر ، فتدل حينئذ كما فى القراءة المتواترة على أن كل شىء مخلوق بقدر . وقد منع الأكثرون أن تجعل جملة خلقناه صفة وتجعل الخبر بقدر على معنى : كل شىء مخلوق لنا فهو بقدر ، وإن لم يختلف اختلافاً بعيداً عن المعنى الأول ، واحتجوا لذلك بأن اختلاف المعنى بين القراءات وإن كان طفيفاً غير جائز لأن الأصل توافق القراءات . فما بالك إذاً بما ذكره المؤلف من معنى مستنكر . نعم يؤخذ هذا المعنى من كلام النابلسى فى شرح الفصوص توضيحاً لكلام ابن عربى ، ولـكن ذلك ليس مقصوداً منه التفسير بالمعنى الدقيق بل مجرد الاستئناس بظاهر التركيب اللفظى ، وهذه شنشنة الصوفية ، وكثيراً مايتورطون بذلك فى إيهام معان غير مقصودة . وليس النابلسى على كل حال ممن يعتد بهم فى تفسير القرآن وفهمه .

وها هوذا السيوطى يقول : « وأما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير قال ابن الصلاح فى فتاويه وجدت عن الإمام أبى الحسن الواحدى المفسر أنه قال=

سورة القمر ، فهم يؤثرون على القراءة المشهورة : « إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر » هذه القراءة : « إنا كلُّ شيء » برفع : كلُّ ، على معنى : نحن كل شيء ، ونحن خلقنا كل شيء بقدر ، وفى هذا حصل التعبير عن التوحيد الجوهرى بين الله والعالم : فهو [سبحانه] عين الأشياء [(١)] .

كذلك ينقبون عن آيات من القرآن لإحقاق تمريناتهم الصوفية الخاصة على وجه يطابق الدين . فهم يعتادون ، للاستدلال على شرعية مراسيم الذكر التى يقيمونها (مع إغفال التحذيرات الواردة فى ذلك كما فى الآية ٢٠٥ من سورة الأعراف : واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال) أن يسوقوا عدداً من الآيات القرآنية التى تحث على التفكر فى الله ، مع التنصيص على لفظ : الذكر ، الصريح التعبير عن هذا التفكر ، مثل : « يأيها الذين آمنوا اذكروا الله كثيراً » (فى الآية ٤١ من سورة الأحزاب) . وتستخدم فى ذلك على وجه الخصوص الآيات التى يقرن فيها لفظ الذكر باسم الله « واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا » (الآية ٨ من سورة المزمل ، وانظر الآية ١٥ من سورة الأعلى : « وذكر اسم ربه فصلى ») ؛ أو الآيات التى تقطع بالكلية عن سياقها ، مثل : « قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون » (فى الآية ٩١ من سورة الأنعام) .

بمثل هذه الآيات القرآنية ، ولا سيما المذكورة أخيراً ، يحتج الصوفية للاكثار من ترديد اسم « الله » الذى يزاولونه أيضاً فى صوامعهم وخلواتهم .

= صنف أبو عبد الرحمن السلمى حقائق التفسير فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر » ؛ كما نقل السيوطى عن النسفى فى عقائده : «النصوص على ظاهرها والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد » انظر الاتقان ، أول فصل من النوع الثامن والسبعين .

(١) مأخوذ من عبارة عبد الغنى النابلسى فى شرح فصوص الحكم ج ٢ ص ٥٢ .

ويحكى المترجمون لحياة الصوفية أن أبا سعيد بن أبى الخير، الصوفى المشهور باتصاله بابن سينا، اعتكف فى إحدى الزوايا ثلاث سنين[١]، عند ما شرع فى سلوك الطريق، وقد حشا أذنيه بالقطن، وعزف عن النوم، وصار يردد دائماً: الله! الله! حتى استجابت أبواب الزاوية لهذا الترديد[٢].

إلى تلك الأوامر القرآنية يرجع الصوفية إكثارهم من الترديد الذى هو طابع مميز لمراسيم ذكرهم[٣]، وهو نداء اسم «الله»، أو الضمير المبدل عنه، الذى تتركز فيه فى نفس الوقت كل ثروة التفكير فى الله (استناداً منهم فى ذلك إلى الآية ٢ من سورة آل عمران: «الله لا إله إلا هو»)، وهو لفظ: هُو (بمد الواو تسهيلا للفظ: هُوَ بفتحها)، ويرون أن هذا الضمير يعبر عن أبلغ معانى التجريد لحقيقة الألوهية، بالمقدار الذى يتحمله التعبير الإنسانى[٤].

وجاء فى إحدى صيغ الذكر الصوفى: «هو يا هو، لا إله إلا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا يعلم ما هو إلا هو[٥]». وقد ألف محيي الدين بن عربى رسالة خاصة فى عميق مضمون هذا اللفظ المحوط بالأسرار، عنوانها: «الْهُو»[٦].

---

(١) لاريب أن النص الموجود بأيدينا ـ دون نص يقابل عليه ـ كتب: سى = ٣٠ بدلا من: سه = ٣

(٢) انظر تذكرة الأولياء للعطار نشر نيكلسن جـ ٢ ص ٣٢٥ س ١٣، وقد روى ذلك عن أبى سعيد نفسه.

(٣) كتب أخيراً وصفاً دقيقاً لهذا التمرين الصوفى: W. Haas فى:
Ein Dhikr ber Rahmanijja (Der Neue Orient I 1917,210-213)

(٤) انظر مثلا: الشعر الصوفى التركى للعسكرى، فى:
Jacob, Tuerkisches Hilfsbuch (3. ed.) 67

(٥) عوارف المعارف للسهروردى، الباب التاسع والأربعون (جـ ٣ ص ٢٩٠)

(٦) انظر بركلمان جـ ١ ص ٤٤٦ رقم ٧٦، وفى دلالة: هو، من حيث هو أعلى مراتب الذكر الصوفى، انظر: ابن عطاء الله الاسكندرى، مفتاح الفلاح جـ ٢ ص ١٣٥.

كذلك لا يجوز أن يخلو القرآن من الإشارة إلى الأسرار الصوفية التى لانهاية لها فى هذا الاسم الإلهى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب .... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » (فى الآية ٧ من سورة آل عمران) . فلفظ «تأويله» حُلَّ إلى كلمتين ، وضمير الغائب المتصل جُعل ضميراً منفصلا مستقلا ، وعلى ذلك يصير المعنى : وما يعلم تأويل هذا الإسم الذى هو « الهو » إلا الله[(١)] .

وهذا النوع من الأمثلة[(٢)] ، يظهر أيضاً فى تناول الصوفية لألفاظ السنة والأثر . فقد ورد فى حديث مشهور أن محمداً [صلى الله عليه وسلم] سئل ما الإيمان ، ما الإسلام ، ما الإحسان ؟ وأن النبى [صلى الله عليه وسلم] فسر الإحسان على هذا النحو : « أن تخشى الله كأنك تراه فإن كنت لا تراه فإنه يراك » . فمعنى الجملة الأخيرة حرفياً : فإن كنت فى الواقع لا تراه ؛ ولكن الصوفى يفصل بين النفى والمنفى ويجعل لا خبراً لكان : أى فإن كنت لا ، تحققت لك رؤيته[(٣)] ، ليحصل للصوفى بذلك ما يريد من أن النبى [صلى الله عليه وسلم] أشار بذلك إلى مقام الفناء ، والمعنى أنك إذا فنيت عن نفسك[(٤)] فلم ترها شيئاً ، شاهدت الله تعالى[(٥)] ، ووصلت إلى الوحدة مع الله .

---

(١) راجع مجلة المنار ج ٩ ص ٢٩٠ — ٢٩١

(٢) انظر ما نقله السيوطى فى الاتقان (النوع الثامن والسبعون ج ٢ ص ٢١٨ فى تفسير الآية ٢٥٨ من سورة البقرة) .

(٣) ومثل هذا الفصل يرد أيضا خارج دوائر الصوفية فى نصوص غير ذات أهمية . كما فى فصل كلمة : « لا » فى الآية ٦٢ من سورة النحل « ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى لاجرم أن لهم النار وأنهم مفرطون » ، حيث يقول الغزالى فى ذلك (إحياء ج ١ ص ٢١٠ س ١٧) : « وقف بعض القراء على النفى تكذيبا لهم ثم ابتدأ وقال : جرم أن لهم النار » الخ

(٤) راجع وصف أحد الصوفية للفناء إذ يقول : « كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن » ، ذكره الغزالى فى الإحياء ج ٤ ص ٣١٠ س ٨

(٥) من عبارة ابن السبكى فى طبقات الشافعية ج ١ ص ٥٦

التفسير فى ضوء الفرق الدينية

حاولنا فى الفصول السابقة أن نبيّن كيف عُنى كل من مذهب أهل الرأى ومذهب المتصوفة أن يُخضع لفظ القرآن البسيط لسلطانه . والبحث الذى نريد أن نواصله يتناول عاملا ثالثاً هو عامل التفسير المذهبى : مصلحة الفرق الدينية .

وعلينا أن نبحث بوجه خاص : على أى وجه أُدخلت فى القرآن مصالح الفرق التابعة لحزب الشيعة ، ومبادئُها الأساسية المميزة لها .

ذلك أن علماء الدين عند هذه الطائفة أيضاً لم يضنوا بجهد فى سبيل أن يجدوا مبادئهم المميّزة لعقيدتهم الدينية والسياسية ثابتة فى القرآن ، على وجه إيجابى وجدلى كذلك . ومدار البحث فى ذلك بادىء ذى بدء على رفض خلافة أهل السنة ، على اطراح هذه الخلافة والطعن فى إقامتها تحت سيادة الأسر التاريخية للأمويين والعباسيين ، ثم على تقديس علىّ والأئمة ، أى الاعتقاد بمقامهم الإلهى ، وخصائصهم الخارقة للعادة ؛ وعلى أملهم العقدى فى رجعة الإمام المهدى المحتجب الذى يعيش فى الخفاء ، ثم يعود إلى العلانية من جديد فى آخر الزمان ، على أنه المخلّص للعالم .

ولا يبدو من أول الأمر غريباً ، ولا مخالفاً للعقل فى نظر مسلم صادق الإيمان ، أن القرآن يشتمل على إشارات إلى أحداث متأخرة الوقوع فى تاريخ الإسلام . فإن القرآن يقدم نفسه بنفسه على أنه جماع العلم الإلهى بالماضى والحاضر والمستقبل[1] . ومن هنا كان كلام الله المحيط بكل شىء علماً ، مقصوداً به بادىء ذى بدء أن يفتح عيون الأمة المسلمة ، التى وُجّه هذا الكلام إليها ، لتنظر فى أحداثها المستقبلة ومصايرها .

---

(١) انظر : Pedrsen, Der Islam V 114

ومما يعد مفهوماً بالبداهة أن يُسْند الحديث إلى القرآن لا سيما فيما ليس شديد البعد من المستقبل . وقد رأينا من قبل أن الناس وجدوا فيه تنبؤاً بانتصار دولة الروم على الفرس(*) .

ومن الأحداث ، التى هى أقرب أن تكون إسلامية داخلية(١) ، نشأة حزب الخوارج ، الذين عرف علىّ طائفة منهم خرجت عليه وثارت ، باسم : الحرورية ، والذين روى أن ظهورهم ولعنتهم قد حصل التعبير عنهما فى كلام الله قبل تحقق ذلك بثلاثين سنة(٢) . وقد وجد التفسير القديم إشارات إلى ذلك فى القرآن . فقد حكى مصعب بن سعد أنه سأل أباه عن آيتى القرآن (الآيتين ١٠٣ـ ١٠٤ من سورة الكهف) : « قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا * الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً » ، هل هم الحرورية ؟ فأجابه أبوه بأن هذه الآية ليست على الحرورية ، بل آية أخرى هى (الآية ٢٥ من سورة الرعد) « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » هؤلاء هم الحرورية(٣) .

ومن ناحية أخرى ، استخرج الخوارج المتقدمون أيضاً من القرآن نقاطاً

(*) لم يكن هذا تنبؤا بل هو تصريح قطعى ، انظر التعليق المذكور فى ص ٣٠ على كلام المؤلف فى آية سورة الروم .

(١) بناء على نص نقله القسطلانى جـ ١٠ ص ٢٢٦ (كتاب الفتن رقم ٢٢) من تاريخ يعقوب بن سفيان الفسوى (توفى سنة ٢٧٧ هـ) يحمل ابن عباس الآية ١٤ من سورة الأحزاب على حدث واقعة الحرة .

(٢) رويت أحاديث (خصوصاً : بخارى ، استتابة المرتدين رقم ٦ ـ ٨) عن إخبار النبي [صلى الله عليه وسلم] بظهور هذه الفرقة على الخصوص .

(٣) طبرى جـ ٨ ص ٨٤ .

يستندون إليها فى خصومتهم لعلىّ وتصويب قتله على يد ابن ملجم[1] . بل كذلك فى المواضع التى ربما كان التفسير القديم على حق إذ تَبَيَّنَ فيها انعكاساً للأحداث المعاصرة ، رأى المفسرون المتأخرون أخباراً تعليمية عن أحداث المستقبل . ففى الآية ٩ من سورة الحجرات ، يجرى الحديث عن اقتتال طائفتين : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » ، ويبين طريق الإصلاح للمؤمنين . والتفسير القديم يرجع هذا البيان التعليمى إلى نزاع كان قائماً على عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] بين قبيلتى الأنصار المدنيتين : الأوس والخزرج . بيد أن هذا لم يبد فى نظر التفسير المتأخر جديراً بالنبوة على وجه الكفاية[*] . بل هو يجد فى ذلك تنبؤاً سابقاً بالقتال بين حزبى علىّ ومعاوية[2] .

وكما طُبعت أحاديث الرسول بطابع مضاد لمذهب القائلين بحرية الإرادة ، والمنكرين بشدة سبق القضاء والقدر على وجه الإطلاق ، كذلك كان لا بد ألا يخلو كلام الله فى القرآن من التنبؤ بلعن أولئك الجاحدين ، الذين يتمسكون فى المجادلات الكلامية حول معنى النصوص المقدسة ، بحق استخدام هذه النصوص فى نظرياتهم الباطلة .

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستانى (نشر كيرتن) ص ٩٠ ، فالآية ٢٠٤ من سورة البقرة : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام » نزلت فى حق علىّ ، وكذلك الآية ٢٠٧ من نفس السورة : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » نزلت فى قاتل علىّ .

(*) الواقع أن هذا تشريع عام لامشاحة فى تخريجه بطريق التطبيق على كل ما ينطبق عليه من جزئيات ، فليس المقصود طائفتين بعينهما فحسب . والذين يقولون إنه نزل فى طائفتين معينتين أو إن المراد به كذا أو كذا لايريدون تخصيص الآية بذلك إلا من حيث التطبيق ، فهو تشريع عام من قبل ومن بعد .

(٢) انظر . تطهير الجنان واللسان لابن حجر الهيتمى (على هامش الصواعق المحرقة . طبع القاهرة ١٣١٢ هـ) ص ٤٠ أسفل .

يقول الله [سبحانه] : « هو الذى يحيى و يميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون * ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون * الذين كذبوا بالكتاب و بما أرسلنا به رسلنا ... » (الآيات ٦٨-٧٠ من سورة غافر). وعلى ذلك يعلّق محمد بن سيرين ، محدث بصرى رفيع المكانة (توفى ١١٠ه = ٧٢٩ م) : « إن لم تكن هذه الآية (التى تتحدث عن معاصرى النبى المجادلين فى آيات الله[1]) نزلت فى القدرية فإنى لا أدرى فيمن نزلت[2] » .

كذلك يجد التفسير القديم آيات معادية للأمويين فى القرآن . فعلى الرغم من أن الأمويين فى نظر الرأى الإسلامى العام كانوا معترفاً بهم ولاة شرعيين بحسب الواقع de facto ، سادت فى دوائر التقوى والورع دائماً كراهية لهؤلاء الأمويين، الذين جعلوا من مقدسات الإسلام أموراً دنيوية ، وباشروا مصالح الإسلام بأيد منغمسة فى الدنيا .

وهذا الإحساس ينعكس فى المرحلة الأولى من تفسير القرآن ، الذى لم يكن قد وصل فى نموه بعد إلى عمل مذهبى فى صالح الفرق والطوائف . « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار » (الآية ٢٨ من سورة إبراهيم) . نزلت هذه الآية فى عشيرتين فاجرتين من قريش : بنى المغيرة أو بنى مخزوم ، وقد قطع الله دابرهم يوم بدر ؛ و بنى أُمية ، وقد مُتعوا إلى حين . ولا يأخذنا كثير من العجب إذا روى واحد من أصحاب علىّ إرجاع هذه الآية إلى هاتين العشيرتين عن عمر (طبرى جـ ٨ ص ١٣٢ س ١١) ، كما لو أن هذا الإخبار حصل على لسان عمر (انظر أيضاً ص ١٣٠ س ١٩)[3] .

---

(١) انظر: Vorlesungen 81 unten.

(٢) طبرى جـ ٢٤ فى تفسير الموضع .

(٣) يقول البيضاوى فى تفسير الآية (جـ ١ ص ٤٩٢) : « وعن عمر وعلى هم الأفجران من قريش بنو المغيرة وبنو أمية فأما بنو المغيرة فكفيتموهم يوم بدر وأما بنو أمية فمتعوا حتى حين » .

ويبدو أن التفسير التالى ، المعادى للأمويين ، بمناسبة آية من القرآن ، يرجع إلى العصر القديم . وقد صارت هذه الآية إلى حد معلوم أبرز نموذج لهذا التفسير المذهبى ـ الجدلى ؛ وهى الآية ٦٠ من سورة الإسراء : « وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا » . هذه الكلمات الموحية بالغموض والإلغاز ، والتى لايرتاب الفهم الصحيح فى أنها تتناول موضوع عذاب الكافرين فى النار ، حملتها دوائر التقوى والورع منذ عهد مبكر على معنى معاد للأمويين . « الشجرة الملعونة فى القرآن » ، و « الفتنة » التى تندلع بين الناس ، و « الطغيان الكبير » ، كل ذلك ينبغى أن يرجع إلى الفرع الأموى اللعين(١) . ولا يثير الدهشة أن نجد مفسرى أسرة العباسيين ، الذين بذلوا نشاطاً يضارع نشاط الأحزاب المخاصمة لهم ، باحثين عن عنوان من القرآن لتصويب مذهبهم ، يؤيدون هذا التفسير ، ويجدون بناء على ذلك ، بما لهم من النفوذ ، مدخلا أيضاً إلى التفسير السنى المحافظ ، وتوطيداً فيه لذلك الرأى(٢) .

والمفسرون الأوفياء للسنة ، الذين لم يريدوا القول بلعن شرعى صادر عن القرآن لأسرة حصل الاعتراف بها من الرأى العام للمسلمين ، تمسكوا تمسكا شديداً بأن المراد من « الشجرة الملعونة » هى شجرة الزقوم ، تلك الشجرة التى أوعد بها الظالمون طعاماً لهم ، شجرة الجحيم الكريهة التى يشبه طلعها رءوس الشياطين ، والتى هم آكلون منها فمالئون منها البطون ، ثم إن لهم عليها لشوباً من حميم (الآيات ٦٢ ـ ٦٧ من سورة الصافات) . وفى تفسير الطبرى تقع الروايات المؤيدة للتفسير الأخير فى أربع صفحات كاملة (ج ١٥ ص ٧٠ ـ ٧٤) ؛ على حين

---

(١) انظر :
Van Vloten' De Opkomst der Abbasiden in Chorasan 69

(٢) انظر : I. Goldizher Muh. Stud. II 114 . وكذلك الخوارج كانوا يسمون أسرة الأمويين : « بيت اللعنة » ، أغانى ج ٢٠ ص ١٠٦ .

تغاضى الطبرى بالكلية عن ربط ذلك بعداوة الأمويين ، التى كانت واسعة الانتشار على عهده .

وفى هذا الصدد تسترعى انتباهنا ، من بين الروايات التى ذكرت فى تفسير «الشجرة الملعونة» بالزقوم ، رواية ذات صبغة خاصة . فقد رُوى أن أحد القدماء من ثقات المفسرين (إبراهيم) كان يحلف بالله لايستثنى أن هذه الشجرة هى شجرة الزقوم (طبرى ج ١٤ ص ٧٤) . فالمقصود إذاً من هذا التأكيد هو مواجهة تلك النزعة فى التفسير على وجه فعّال (١) .

وإلى جانب مثل هذه العلاقات المعادية للأمويين ، تبرز أيضاً فى دوائر أهل السنة منذ عهد جدّ مبكر محاولات إيجابية فى تأويل نصوص القرآن على وجه موالٍ لعلىّ . ففى الآية ٧ من سورة الرعد : « ... إنما أنت منذر ولكل قوم هاد » ، روى عن سعيد بن جبير (قتله الحجاج سنة ٩٥ هـ = ٧١٣ م) ، الذى أثنى عليه ابن عباس بأنه أوثق حجج الدين ، أنه روى عن ابن عباس قال : لما نزلت : « إنما انت منذر » الآية ، وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره فقال : أنا المنذر ، وأومأ بيده إلى منكب على كرم الله تعالى وجهه فقال : أنت الهادى ياعلىّ ، بك يهتدى المهتدون من بعدى (٢) .

حقاً يرجع هذا إلى الاعتراف بحجية على فى العلم فحسب ، لا إلى حقه وحقوق بنيه السياسية . بيد أن الناس قد بدءوا أيضاً فى عهد مبكر باستخراج الأدلة الشرعية على هذه الحقوق من القرآن . ويبدو أن أول ماتمسك به مذهب الحزب العلوى هو الآية ٢٦ من سورة الإسراء ، التى تقرر على المسلمين وجوب

---

(١) صرح ابن عطية فى تفسير هذه الآية بأن « الشجرة الملعونة » لايجوز حملها على عثمان ولا معاوية ولا عمر بن عبد العزيز ، ويبدو أنه لم يمنع حملها على غيرهم من الأمويين . (انظر: قطب الدين : تاريخ مكة نشر فستنفلد ج ٣ ص ٨٨)

(٢) طبرى ج ١٣ ص ٦٣ .

إعانة المسكين وذى الحاجة ، بادئة بالـكلمات : « وآتِ ذا القربى حقه » . فقد نقل الشيعة هذا الأمر من دائرة أداء الواجب الإنسانى إلى نطاق القانون الدولى ، وحملوه على حقوق أسرة النبى السياسية .

وعلى رواية ساقها الطبرى[1] عن علىّ بن الحسين ـ ابن حفيد النبى [صلى الله عليه وسلم] ـ أنه أراد أن يعلم رجلاً من أهل الشام (أى من أتباع بنى أمية) ، كان غريباً عليه بطبيعة الحال مثل هذا التطبيق للآية ، أن هذا التفسير وحده هو الصحيح . ولا يبعد أن مثل هذه الوجوه من تطبيق القرآن ، التى استعملت فيها أيضاً آيات أخرى تتحدث عن أهل القربى حديثاً يحرك العواطف ، كانت قوية النشاط على ذلك العهد المبـكر فى دوائر العـلويين ومن يقولون بحقوقهم السياسية لدعم هذه الحقوق وتأييدها .

وأبعد من ذلك يتغلغل الاتجاه أيضاً ، مع تجاوز الموقف السياسى ، إلى استخراج مايدل على صواب تقديس علىّ من القرآن ، وأن علياً يقف ، فى مرتبة واحدة على وجه التقريب ؛ إلى جانب النبى [صلى الله عليه وسلم] ، وفوق مستوى من بقى من الناس . وقد رُبطت إشارة الى ذلك منذ عهد مبكر بالآية ٣٨ من سورة النحل : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لايبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقاً ولـكن أكثر الناس لايعلمون » . وفى هذا يروى قتادة (المتوفى سنة ١١٧ هـ = ٧٣٥ م) : ذُكر لنا أن رجلا قال لابن عباس إن ناساً بهذا العراق يزعمون أن علياً مبعوث قبل يوم القيـامة ويتأولون هذه الآية ، فقال ابن عباس : « كذب أولئك ، إنما هذه الآية للناس عامة ، ولعمرى لو كان علىّ مبعوثاً قبل يوم القيامة ما أنكحنا نساءه ولا قسمنا ميراثه »[2] . فهذا الاحتجاج يفترض أن أشياع علىّ فى ذلك العهد كانوا يعتقدون أن وفاة علىّ كانت وفاة

(١) جـ ١٥ ص ٥٠

(٢) طبرى جـ ١٤ ص ٦٦

ظاهرية فحسب ، وأن ظهوره ثانية بين الأحياء يجب عدّه من قبيل الرَّجْعَة[١] التى لا صلة لها ببعث الموتى على وجه عام .

هـذه هى الخطوات الأولى نحو تفسير شيعى طائفى سرعان ما أينع وأمرع واستوى على سوقه . ولم يجر العمل فى دائرة من دوائر التفسير المذهبى على هذا النحو من الفهم ، و بمثل تلك النتائج المغالى فيها ، كما حصل فى هذه الدائرة .

وهناك حقيقة واقعة يجب معرفتها للوصول إلى فهم هذا المذهب فهماً تاريخياً كاملا : تلك هى علاقة الشيعة بالنص القرآنى الرسمى الموجود بأيدينا ، كما حصل جمعه وكتابته على وجه التحديد بأمر من الخليفة عثمان . فأى موقف يأخذه التشيع الطائفى من هذا النص القرآنى ، الذى تمت كتابته بوساطة ذلك المغتصب للخلافة المكروه عند الشيعة كراهية لايخمد لها أوار ؟ وهل يَعُدُّه هذا المذهب نصاً معتمداً للوحى الإلهى الذى أنزله الله على لسان محمد [صلى الله عليه وسلم] ؟

إنه و إن كان الشيعة قد رفضوا الرأى الذى ذهبت إليه طائفة متطرفة منهم ، من أن القرآن المأثور لايمكن[٢] الاعتراف به مصدراً للدين بسبب الشك فى صحته و براءته من المآخذ ، فإنهم قد تشككوا على وجه العموم منذ ظهورهم فى صحة صياغة النص العثمانى . وهم يدَّعون أن هذا النص العثمانى ، بالنسبة إلى القرآن الصحيح الذى جاء به محمد [صلى الله عليه وسلم] ، يشتمل على زيادات وتغييرات هامة[٣] ، كما استُؤْصِلَتْ فيه أيضا ، من جانب آخر ، قطع هامة من القرآن الصحيح بالإبعاد والحذف[٤] .

---

(١) انظر : Vorlesungen 227 ff.

(٢) البغدادى : كتاب الفرق بين الفرق ص ٣١٥

(٣) ابن حزم : الملل والنحل جـ ٤ ص ١٨٢ ، وانظر :
Friedlaender, Heterodoxies of the shiites II 61.

(٤) أخذ الجدل المسيحى إزاء الإسلام حجة الشيعة فى تزييف القرآن بوساطة =

ولـكن هل لديهم هم نص قرآنى صحيح سليم من المآخذ معترف به اعترافا مطلقا يضعونه فى مواجهة النص العثمانى ؟

نعم هم يفترضون وجود مثل هذا النص، كما بُذلت أيضا محاولات فى تجميعه . وقد حصلت ورُويت – كما سنرى بعد – تصحيحات مذهبية متفرقة . و يسود الميل عند الشيعة ، على وجه العموم ، إلى أن القرآن الـكامل الذى أنزله الله [سبحانه] كان أطول كثيراً من القرآن المتداول فى جميع الأيدى ، ومن قرآنهم أيضا . وعلى هذا فإن سورة الأحزاب التى تشتمل على ٧٣ آية ، كانت فى النص السابق على المصحف العثمانى لا تقل عن سورة البقرة التى تشتمل على ٢٨٦ آية ؛ وسورة النور ، التى هى الآن ٦٤ آية ، كانت قبل ذلك أكثر من مائة آية ؛ وسورة الحجر، وآياتها ٩٩ ، كانت تحتوى فى الأصل على ١٩٠ آية .

وهم فى الحق لا يأتون بالأجزاء الناقصة من النص ؛ و بدلاً من ذلك جاؤا بسور ساقطة بالـكلية من القرآن العثمانى ، أخفتها الجماعة التى كلفها عثمان بكتابته ، عن سوء نية ، فى زعمهم ، إذ هى تشتمل على تمجيد لعلىّ . وقد نشر جارسان دى تاسى Garcin de Tassy ومرزا كاظم بك ، لأول مرة فى المجـلة الأسيوية Journal Asiatique (١٨٤٢)، سورة من هذه السور المتداولة فى دوائر الشيعة[١]

وحديثا وجدت فى مكتبة بانـكيبور (بالهند) نسخة من القرآن تشتمل ، فضلا عن هذه السورة ، على سورة « النورين » (٤١ آية)، وسورة أخرى شيعية أيضاً (ذات سبع آيات) ، وهى سورة الولاية ، أى الموالاة لعلىّ والأئمة ، كما تشتمل على تفسيرات مذهبية كثيرة فى بقية السور المشتركة .

= عثمان ، بل كذلك بالحجاج بن يوسف من بعد ، انظر :
Das Religionsgespraech von Jerusalem, uebers. von Vollers (Zeitschr. fuer Kirchengeschichte XXlX 48) .

(١) انظر: Noeldeke Geschiehte des Qorans , 221 223:

وكل هذه الزيادات الشيعية نشرها كلير تسدال W.St. Clair Tisdall باللغة الإنجليزية [١] . وكل ذلك يدل على استمرار افتراض الشيعة حصول نقص غير قليل فى نص القرآن العثمانى بالنسبة إلى المصحف الأصلى الصحيح .

وفى العهد المبكر للانشقاق الشيعى ، حصل فعلا الاستدلال على الطعن فى القرآن الرسمى بالإشارة إلى تفكك السياق من جهة المعنى فى الآيات المتفرقة المتتالية بعضها مع بعض ، مما يمكن أن يكون سببه حذف الآيات الرابطة للسياق[٢] .

ولم نعدم من جانب الشيعة محاولات لتقديم نص قرآنى صحيح ، فقد شرع فى مثل هذه المحاولة شيعة بغداد سنة ٣٩٨ هـ = ١٠٠٧ — ٨ م ، إذ قدموا نصا قرآنيا صحيحاً فى زعمهم ، على أنه مصحف عبد الله بن مسعود ، الذى أكسبه سوء معاملة عثمان له ميل عواطف الشيعة إليه[٣] . ولا يسعنا أن نعلم هل كان مدار الأمر فى ذلك على اختلافات مذهبية فقط ، أو على زيادات كثيرة وتغييرات بعيدة كذلك. وقد قضت محكمة علماء الدين من أهل السنة ، تحت رياسة الفقيه الشافعى الذائع الشهرة : أبى حامد الاسفراييني ، على هذا المصحف بالاحراق[٤] .

---

(١) انظر :

TheMoslem World (1613) III 227 - 241, Shiah adidtion to the Koran.

(٢) عند فخر الدين الرازى ، بمناسبة الآيتين ١٦ — ١٧ من سورة القيامة (مفاتيح الغيب جـ ٨ ص ٢٦٤) تنسب هذه الدعوى إلى قدماء الشيعة ، وفضلا عن النقص افترضت أيضاً زيادات تفسيرية ، انظر :

Schreiner ZDMG LII 466 Anm.

(٣) يعقوبى نشر هوتسما ص ١٩٧ ، انظر ص ١١ من هذا الكتاب .

(٤) ابن السبكى : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦ ، وربما اتصل بذلك كتاب الواحدى (المتوفى ١٠٧٥ م) : نفى التحريف عن القرآن الشريف ، ابن السبكى فى نفس الجزء ص ٢٩٠

ويبدو أنه لم يحصل أصلا بين الشيعة اتفاق معين على علاقة نص القرآن المأثور بقالب من النص صحيح المطابقة فى زعمهم لكتاب الله . فلم يبلغ واحد من النصوص التى حاولوا هم جمعها فى دائرتهم إلى اعتماد شرعى . والمؤكد عندهم هو افتراض عدم اكتمال المصحف العثمانى فحسب .

ومما يدل أيضاً على الغموض السائد بينهم فى هذه المسألة ، تلك الحقيقة الواقعة من أنهم من جوانب كثيرة يلقون الضغط فقط على تغيير ترتيب السور . ويقولون إن مصحف على ــ وهو أقدم جمع لنص القرآن[١] ــ كتب على تنزيل القرآن[٢] ، أى على ترتيبه التاريخى .

وبناء على حديث صنعه الشيعة[٣] ، رتب عليّ القرآن على سبع مجموعات .

---

(١) روى أن عليا آلى بيمين بعد وفاة النبي [صلى الله عليه وسلم] ، لايخلع رداءه [أو ألا يرتدى برداء] حتى يجمع ما بين اللوحين (انظر : ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٣٧ ، وحمل لامتنس [انظر معاوية ص ٣٤٨] هذا القسم على حفظ جميع القرآن) ، وقد بر بيمينه حرفيا (انظر : كشف اليقين للحلى ص ٢ ١) ، أما أن علياً لا أبا بكر هو أول من جمع القرآن ، فليس هذا افتراضاً شيعياً فحسب ، بل ورد أيضا فى روايات أهل السنة (أسد الغابة ج ٣ ص ٢٢٤ ، سيوطى : إتقان ، النوع الثامن عشر ، نولدكه ص ١٩١) ، وانظر التوفيق بين هذا وبين الرأى العام عند أهل السنة ، عند السيوطى : اتقان ، الباب الثامن والسبعون . ــ وتجاه الرواية الموثوق بها عن مسعى عمر إلى جمع نصوص القرآن الذى تم بأمر أبى بكر (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠٢ [أول من جمع القرآن فى المصحف] ، نولدكه ط ١ ص ١٩٠ ، كيتانى : أنالى ج ٢ ص ٧١٠ ، ٧١٤) ، توجد رواية أخرى تفيد أن القرآن لم يكن قد جمع عند وفاة عمر (ابن سعد فى الجزء السابق ص ٢٦٢) وقد استطاع شفللى أن يأخذ بهذه الرواية فى تأييد نظريته :

Festschrift Sachau 321 ff

(٢) راجع ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠١ س ١٨ .

(٣) انظر فى هذا : Noeldeke, ZDMG XXXVIII 158.

وعلى رأس هذه المجموعات : ١ـ سورة البقرة . ٢ـ سورة آل عمران . ٣ـ سورة النساء . ٤ ـ سورة المائدة . ٥ ـ سورة الأنعام . ٦ـ سورة الأعراف . ٧ـ سورة الأنفال . وتجىء بعد رؤوس فواتح كل مجموعة بقية السور على ترتيب مخالف لترتيب المصحف العثمانى ، بحيث تجىء مثلا فى المجموعة الأولى على الترتيب : سورة يوسف ، سورة العنكبوت ، سورة الروم . سورة لقمان ، سورة فصّلت ، سورة الذاريات ، سورة الإنسان ، سورةالسجدة ، سورة النازعات ، سورة التكوير سورة الانفطار ، سورة الانشقاق ، سورة الأعلى ، سورة البيّنة . وهكذا فى بقية المجموعات . وتنتهى الأخيرة بسورتى المعوّذتين .ومن الغريب أن فاتحة الكتاب ليس لها مكان فى هذا الترتيب (١) .

بيد أنه جرى الكلام أيضاً عن ترتيب مخالف للترتيب العثمانى للقرآن عند غير العلويين (٢) . فعن عقبة بن عامر الجهنى ، وهو من صحابة الرسول المجتهدين ، ومن الموالين لعثمان ، وعمل أخيراً تحت خلافة معاوية واليا على مصر (سنة ٦٧٨م)، روى جماعة ، رأوا مصحفاً له عند ابن خُدَيج (المتوفى سنة ٩٢٥ م) ، أنه نسخ بخط يده ، وكان قارئاً أيضاً (٣) ، قرآنا غير موافق للترتيب العثمانى (على غير تأليف مصحف عثمان) ، وأنه اعتمد كتابةً نسخت منه (٤) .

---

(١) انظر اليعقوبى نشر هوتسما جـ ٢ ص ١٥٢ – ١٥٤

(٢) وليس غريبا على الإباضيـة من الخوارج افتراض تغيير عثمان كلام الله (انظر مارجليوث فى :

(The early development of Muhammedanism 38 Anm.

ولـكن هؤلاء أيضا كانوا يعتمدون فى تلاوتهم وغيرها على النص السنى للقرآن .

(٣) انظر ولاة مصر وقضاتها للـكندى نشر جست ص ٣٧ س ٢

(٤) انظر وصف مصر لابن دقماق (القسم الرابع) ص ١١ س ٤ من أسفل ، والمحاسن والأضداد نشر جونبول جـ ١ ص ١٤٤ س ٣

وكما يعتقد أتباع أهل السنة إلى اليوم من دمشق إلى سمرقند[١] أن لديهم مصاحف عثمانية مزعومة فى أماكن مختلفة على أنها مخلفات جديرة بالتشريف ، فقد ارتبطت مصاحف قديمة عند الشيعة أيضاً بعقيدة أنها مكتوبة بخط على . وهم يعتقدون هذه العقيدة أيضاً مع ذلك فى كتابات[٢] كثيرة غير قرآنية . ويذكر صاحب « الفهرست » ، الذى يعلن فى مواضع كثيرة من كتابه[٣] عن عاطفته للعلويين ، أنه رأى قرآنا بخط علىّ يتوارثه بيت من البيوت المتفانية فى قضية العلويين[٤] . ويسرد ابن عِنَّابة (المتوفى ١٤٢٥ م) ، وهو نفسه علوىّ النسب ،

---

(١) فيما يزعم من هذه المصاحف العثمانية (١٦ نسخة) انظر .
Casanova Mohmmed et la fin du monde II (1913) 129 - 136
ويمكن أن يضاف إلى هذا ذلك الوصف التفصيلى لنسخة موجودة فى محراب المسجد القديم لقلعة حمص (وعليها آثار دماء) مكتوبة بالخط الكوفى وجاء ذلك الوصف فى كتاب الحقيقة والمجاز للنابلسى (مخطوط فى ليبزج : Vollers nr. 745 bol. 25a) . وكان أهل حمص ، على عهد النابلسى (سنة ١٦٩٣ — ٩٤ م) يزورون هذا الأثر للاستسقاء به فى القحط — . وقد ينبغى أن يضاف إلى ذلك أيضا المصحف العثمانى (بآثار دماء) فى مكتبة مسجد الفاتح بالقسطنطينية (ذكره يان فى مقدمة طبعته لشرح المفصل لابن يعيش جـ ١ ص ١٥) — . وفى مصحف عثمان عند قبر تيمور ، الذى يقال إنه أمر بإحضاره من بروسه ، انظر : Landsdell ,Russia in Central - Asia I 571

وبما أنه لم يتيسر لى الحصول على صورة من مصحف سمرقند (فى بطرسبرج ١٩٠٥) ، فلا يسعنى التثبت من أن هذا المصحف متحد مع رقم ١٤ عند كازانوفا .

(٢) كما جاء مثلا عند اليعقوبى (المكتبة الجغرافية العربية جـ ٧ ص ٢٩٦) أن أحد العلويين سنة ٧٣٤ هـ كتب دعاء القنوت المعروف فى دوائر الشيعة على أنه دعاء على من خط على نفسه ، كما شهدت بذلك كتابة كتبت عقبه تقرر ذلك بخط على أيضا (انظر : لغة العرب جـ ٢ ص ٥٢١) .

(٣) انظر : ZDMG XXXVI 278 ff

(٤) فهرست ص ٢٨ .

فى كتاب له عن أنساب العلويين ، ثبتا من المصاحف المكتوبة بخط علىّ[١] .
ويذكر من بين المصاحف الكثيرة التى حفظت لقبر علىّ[٢] ، مصحفا فى المشهد الغَرَوَىّ (من غريّ[٣]) ، وقد أتت عليه النيران عند احتراق هذا المكان (١٣٥٢ م) . على أن قرآنا لعلىّ يرينا ترتيب السور على الوجه الذى ذكرناه آنفاً ، والذى حفظ لنا مع حلقة مفقودة فى نصوص كتاب « الفهرست » ، يقال إنه لايزال محفوظا فى النجف إلى اليوم عند قبر الإمام ؛ ولا ريب أنه موضع الحنان الخاشع عند ساذجى الإيمان من حجاج الشيعة[٤] . ولا أهمية فى الانتفاع العملى لهذا الأسلوب الخاص فى ترتيب السور بذلك البدل الشيعى عن قرآن عثمان السنى[٥] .

---

(١) انظر: عمدة الطالب فى نسب آل أبى طالب (طبع حجرفى بومباى) ص ٤

(٢) انظر : التنبيه للمسعودى ص ٢٩٧ (وراجع قاموس لين ص ٢٢٥٤) ، وياقوت نشر مارجليوث جـ ٥ ص ٢٦٥ — ويرى آخرون (انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ص ٤٦) أن هذا المكان هومكان قبر نوح [عليه السلام] . واليوم يسمى هذا القبر بالمشهد الغروى (أو الغرى ، انظر :
Meissner, Mitteilungen des Seminars für Qriental. Spr. Abt. II Bd. V 106, Anm. 8).

(٣) حملت مجلة شيعية باللغة الفارسية — أسست سنة ١٩١٢ — اسم : الغرى ، ولكنه غير بعد إلى : دُرّ النجف . — وسمى الشاعر الشيعى صالح القزوينى المتوفى ١٨٨٣ م مجموعة أشعاره فى مدح النبى وأئمة العلويين : الدرر الغروية فى رثاء العترة المصطفوية ، وكان يعيش فى النجف ، وإلى هذا تشير التسمية .

(٤) وصف هذه النسخة كاظم الدجيلى فى لغة العرب جـ ٢ ص ٥٩٨ ، وذكر « يان » فى تقرير عن محتويات مكتبة مسجد آيا صوفيا مصحفا منسوبا كتابته إلى على فى مجلدين .

(٥) كذلك يحفظ عند قبر عباس بجوار كربلاء مصحف تنسب كتابته إلى الإمام الرابع على زين العابدين بن الحسين بن على .

اقتنع الشيعة أنفسهم بالطابع المعضل لمثل تلك المحاولة ، وآثروا ألا يذهبوا أبعد من ذلك فى التجميعات الجديرة بالشك للقرآن الصحيح الذى كتبه عليّ . كذلك تلك السور الطفيلية التى سبق ذكرها ، والتى أغفلها أهل السنة ، لم تُضَفْ إلى النص المتداول . وهى على التأكيد نتاج عصر متأخر ، ولم يعرها جميع الشيعة أهمية عملية . وإنما الذى صار معتمدا عندهم هو الاسطورة التالية ، التى نستمدها من أخبار ثقات الشيعة من القرن السابع إلى القرن الثانى عشر الميلادى(١) ، والتى تبيّن بناءً على ذلك موقف علماء الدين الشيعيين فى ذلك العصر :

ذلك أن طلحة [بن عبيد الله] ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، سأل مرة علياً : لقد رأيتُ كيف خرجتَ ذات يوم ، ممسكا بيدك ثوبا عليه خاتم [وصفته إحدى الروايات بأنه : أصفر] ، ثم قلت : لقد قمتُ بغسل النبى وتكفينه ودفنه ، ثم اشتغلت بجمع القرآن حتى جمعته بتمامه فلم يسقط منه حرف . والآن لانرى شيئاً مما كتبت وجمعت . ولما أرسل إليك عمر وطلب أن يرى ماجمعت من القرآن ، لم تجبه إلى ذلك ، ثم وصف الطريقة التى جمع بها عمر وعثمان القرآن جمعا غير دقيق ، وكيف أن نصاً قديما للقرآن أسبق من النص العثمانى ، كان كثير من الصحابة الذين قتلوا فى موقعة اليمامة على علم به ، قد ضاع بعد وفاتهم ، لأن المصحف الوحيد الذى بقي منه أكلته شاة وابتلعته(٢) ، ثم شدد فى الطلب إلى عليّ أن يخرج قرآنه إلى الناس لصالح الأمة .

فأجابه على بأن النبى [صلى الله عليه وسلم] أملى عليه حقا جميع القرآن بكل ما اشتمل عليه من أحكام وأنباء ، ولكنه لأسباب يرى ألاّ يبوح بها لا يريد

(١) انظر: كتاب الاحتجاج لرضى الدين أبى على الطبرانى (المتوفى ١١٥٣ م) .
(٢) عرفت الرواية السنية أيضاً هذا المعنى (انظر : مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٣٩٨ ، وتاريخ القرآن لنولدكه جـ ١ ص ٢٤٨) ، وانظر فى موضوع أكل الحيوان للكتاب : ابن سعد جـ ١ ق ١ ص ١٤٠ ، الأغانى جـ ١٢ ص ١٢٠ ، ١٣٣ .

أن يعلن مصحفه على الناس . وليس مصحف عثمان فى حقيقة الأمر هو كل القرآن ، ولكن كل ما اشتمل عليه قرآن [١] . فإذا تمسكتم به نجوتم من النار و بلغتم الجنة . وكل مافيه من نص فهو صحيح [٢] ، و إنما الخطأ هو ماحمله الخصوم من تفسير . هذا هو موقف الشيعة على وجه العموم من القرآن . فينبغى أن يقنع المرء بالنص العثمانى الذى لم يبرأ من الشوائب ، و يتجه إلى التفسير الصحيح لذلك النص (أى الصحيح عند الشيعة) .

والمصحف الكامل والمعتمد ، الذى كتبه علىّ ، تناقله الأئمة إماماً عن إمام ، مع غيره أيضاً من النفائس النبوية ، حتى انتهى أخيراً إلى الإمام المحتجب . وهو الآن ـ أى مصحف فاطمة الذى أعطاه النبي [صلى الله عليه وسلم] ابنته قبل وفاته والذى يزيد حجمه ثلاث مرات على القرآن المتداول [٣] ـ مخبوء عند الإمام « المنتظر » ؛ وحينما يظهر هذا الإمام ذات يوم للعيان سيعطى المؤمنين هذا القرآن الذى لم يتبدل ، مع تفسيره [٤] الصحيح وحده . وعلى المؤمن أن ينتظر ذلك فى

(١) وقد تعذر علىّ فهم ملاحظة ذكرها الخفاجى فى طراز المجالس (القاهرة ١٢٨٤ هـ) ص ١٢٨ حيث ذكر دون بيان المصدر الذى اعتمد عليه أن الحافر حجر كان على مقدار حافر الفرس ألصقه أمير المؤمنين بمصحف عثمان .

(٢) وبهذا المعنى يرد المعتدلون من الشيعة على تهمة تحريف القرآن من قبل أهل السنة . وفى تصريحات الشيعة بذلك فى العصر الحديث ، انظر :

DieWelt des Islam II 288 unten

(٣) انظر :

Revue du monde musulmane X 518 : , Vorlesungen 264

(٤) يقول بهاء الدين العاملى (المتوفى ١٠٠٣ هـ = ١٦٢٦) فى قصيدة مدح بها الإمام المحتجب يخاطب ذلك الإمام :

« وأنقذ كتاب الله من يد عصبة عصوا وتمادوا فى عتوّ وإصرار

يحيدون عن آياته لرواية رواها أبو شعيون عن كعب الاحبار »

ويبدو أن « أبا شعيون » اسم اختاره العاملى بقصد السخرية ، ولم يستطع المنينى نفسه ، شارح القصيدة أن يجد له معنى . وبهاء الدين الشيعى الإمامى ، الذى =

صبر وثبات (١) .

فى ضوء هذا الرأى ، يقيم نص القرآن ، المشترك مع قرآن أهل السنة (٢) أساس علم الدين عند الشيعة أيضاً ، بيد أن هذا العلم الشيعى يبذل بمقتضى ذلك نشاطاً أكثر فى تفسيره على وجه مذهبى ، أى : على الوجه الصحيح وحده ، [على زعمهم]

وقد نسبوا إلى النبى [صلى الله عليه وسلم] نفسه ، تصريحاً بأنه جاهد فى سبيل الاعتراف له بالتنزيل ، والاعتراف لعلى بالتأويل (٣) .

= يوصف بأنه مجدد الدين للقرن الحادى عشر الهجرى ، هو أيضاً مؤلف كتاب فى تفسير القرآن يذكره مترجمو حياته بعنوان : العروة الوثقى ، كما ألف حواشى وتعليقات على كل من الكشاف والبيضاوى . ويبدو أنه لا توجد مخطوطات من هذه الكتب فى أوربة ، فلم يذكرها بركلمان فى ج ٢ ص ٤١٤ - ٤١٥ ، وينقل بهاء الدين كثيراً عن فخر الدين الرازى فى تفسير القرآن ، على نحو يشعر بقبوله واستحسانه .

(١) انظر كتاب الصافى فى تفسير القرآن تأليف محمد بن المرتضى المحسّن (المعروف بالفيض الكاشانى والمتوفى عن ٨٤ عاماً سنة ١٠٩١ هـ = ١٦٨٠ م) ، وهو مطبوع بالحجر فى طهران سنة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨ م . وذكر بركلمان (ج ٢ ص ٢٠٠) أنه ألف هذا الكتاب سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م ولكن بمقتضى ترجمة المؤلف ، المذكورة فى طبعة طهران ، ينبغى تغيير هذا التاريخ إلى سنة ١٠٧٥ هـ = ١٦٦٤ - ٦٥ م .

(٢) ماعدا ظواهر طفيفة ، فيقال إنهم يجعلون من سورتى الضحى والشرح سورة واحدة (انظر: نولدكه ط ١ ص ٢٣٣) وكذلك من سورتى الفيل وقريش (انظر : المنار ج ١٣ ص ٣١٠ عن ابن بابويه) . وينسب التغيير الأخير إلى أبى ابن كعب فى تفسير ابن عربى (فى ختام سورة قريش) .

(٣) انظر : Muh. Stud. II. 12 ، وإلى ذلك : مسند أحمد ج ٣ ص ٣١ ، أسد الغابة ج ٤ ص ٣٢ ، وانظر :

Lammens Fatima et les filles de Mahomet 103 Anm .3

وفى كيفية استخدام هذا الحديث على وجه غير لائق بالكلية ، انظر :

Abhandl. Zur Arab.Philologie I 61 Anm.

وإقامة هذا التأويل الصحيح تجاه تفسير أهل السنة الخاطىء ، هى الغرض من تفسير القرآن عند الشيعة ، الذين بدءوا بذلك فعلا فى القرن الأول للهجرة ، واتبعوا منذ أوائل ظهورهم رأيا اختياريا متطرفا ظل إلى أحدث عهد طابعاً لهم . وقد نمت ملاحظاتهم فى التفسير حتى صارت على وجه التدريج أدباً مرتب المنهج للتفسير الشيعى .

وطبيعى أن يجعلوا الأئمة أنفسهم فى المرتبة الأولى، يبينون التفسير الصحيح للقرآن . فهم يبدون دائما فى الملاحظات التفسيرية عند الشيعة على أنهم أرفع المصادر . وقد نقل [١] تفسير متصل الحلقات لسورة البقرة (نشر فى طبعة سهلة المتناول) منسوب[٢] إلى الإمام الحادى عشر ، أى إلى آخر الأئمة الظاهرين للعيان ، الحسن العسكرى (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ = ٨٧٣ م) . ولن يفكر أحد أن للإمام أدنى صلة بهذا الكتاب .

وقد ذكر تاريخ الأدب الشيعى أن أول كتاب وضع الأساس الشيعى فى التفسير هو تفسير القرآن الذى وضعه فى القرن الثانى للهجرة : جابر الْجُعفى (المتوفى ١٢٨ هـ = ٧٤٥م) [٣] . ولكن هذا الكتاب غير موجود ، ولا يُعرف

---

(١) ذكرت نقول منه فى ZDMG LX 219 ff. ، ولم تتيسر لى فرصة لفحص العلاقة بين هذا التفسير وبين مخطوط المتحف البريطانى :
(Ellis - Edwards)Or 5582

(٢) قد يكون جزءاً من كتاب التفسير (الذى يقال إنه يقع فى ١٢٠ جزءاً) للشيعى الحسن بن خالد البرقى ، الذى يذكر حسن صدر الدين (عالم عراقى ولد ١٢٧٢ هـ = ١٨٢٦ م) . فى كتاب الشيعة وفنون الإسلام (صيداء مطبعة العرفان ١٣٣١) ص ٢٣ ، أنه من إملاء الإمام العسكرى . وهذا الكتاب الأخير ، وهو كتاب صغير فى تاريخ الأدب الشيعى ، يميل إلى إثبات سبق الشيعة ، وزيادة ثروتهم على أهل السنة فى النتاج الأدبى فى جميع علوم الإسلام الأساسية والفرعية ، وانظر مايتعلق بتفسير القرآن فى ص ١٩ — ٢٦

(٣) انظر : Tusi, List of Shya Books 73 ;244 Muh. Stud. II 112

إلا عن طريق نقول متفرقة ، و بدلا من ذلك بقيت كتب كاملة فى التفسير الشيعى من القرن الثالث إلىالقرن الرابع الهجرى ؛ وربما كان أقدمها هو كتاب : « بيان السعادة ، فى مقام العبادة » للسلطان محمد بن حجر الْبَجَخْتِى ، الذى أُرّخ الإنتهاء من عمله بسنة ٣١١ هـ = ٩٢٣ م ؛ وقد ظهر مطبوعاً فى طهران سنة ١٣١٤ هـ = ١٨٩٦ م ، كذلك من القرن الرابع للهجرة تفسير أبى الحسن على ابن إبراهيم القُمّى (طبع بالحجر فى طهران ١٣ / ١٣١١ هـ = ٩٥ / ١٨٩٣ م ، الذى اعتمدنا عليه فى تقريرنا التالى ، ومنذ ذلك الوقت بقى نتاج كتب التفسير حقلا خصيباً لمزاولة علوم الدين على مذهب الشيعة [1] .

وفيما عدا كتب التفسير المنهجى المنظم ، يفيض كل كتاب من كتب الدين الشيعية فوق ذلك باستخدام طريقة هذه الفرقة فى التفسير ، وتطبيق القرآن بالقسر والإكراه على مذهبهم العقدى وعلى أساطيرهم التى نمّوها فى نطاق تصوراتهم عن الأئمة ومناقبهم الخارقة للعادة .

وهناك ميسم يسم بطابعه كل هذه الكتب ، كما يسم أدب الشيعة الدينى برمته ، ويضع أساس منهجها النقلى المأثور . فعلى حين يستند أهل السنة إلى واحد من الصحابة ، على أنه المصدر الأخير فى معارفهم الدينية ، و بذلك فيما يتعلق أيضاً بفهم القرآن ، يعدّ الشيعة الطريق الوحيد إلى الوثوق الشرعى المحتج به هو أن يمكن إرجاع المسألة المراد تعليمها ، عن طريق سلسلة من المراجع الموثوق بها (من أشياع على حسب رأيهم) ، إلى واحد من أهل البيت ، و إلى أحد الأئمة

---

(١) ذكر من الجيل التالى لذلك كتاب مطول فى التفسير يقع فى ٢٠ جزءاً للعالم الشيعى الكبير : أبى جعفر الطوسى (المتوفى ٤٦٠ هـ = ١٠٦٨ م) ، انظر التاريخ لأبى المحاسن نشر Popper ص ٢٤١ ، ولكن هذا التفسير لم يذكر فيما بقى له من الكتب (انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤٠٥) .

أنفسهم إذا أمكن ذلك ، هؤلاء هم أوثق الثقات ، لأنهم المترجمون الصادقون عن الحقيقة ، وعما يريد الله ورسوله .

وهكذا نجد إذاً فى الغالب أحد الأئمة على رأس كل وجه من وجوه التفسير القرآنى . بيد أن أعيننا اليوم قد اكتسبت حدّة كافية من خبرة النقد ، سواء أكان ذلك فى فن الرواية السنية أم الشيعية ، بحيث لا نلقى وزنا كبيراً لمثل ذلك النوع من الاعتماد والاحتجاج ، الذى كثيراً مايبدو فى مظهر جدّ براق خلاب .

وطبقاً لما ذكرناه ، يتخذ الشيعة القرآن العثمانى على وجه العموم أساساً لهم ، ولا يخالفونه إلا فى تقرير القراءات ، كما فى تفسير النصوص واستخدامها لصالح المذهب الشيعى بطبيعة الحال ، مع الاستناد الدائم إلى أسلوب الاحتجاج والتوثيق الذى ذكرناه ، وإنه لوهم باطل فى حقيقة الأمر أن يصدروا فى ذلك عن الاعتراف بالنص المشهور . على أنهم قد تراجعوا عن الرغبة فى إكمال الثغرات الهائلة فى ذلك النص ، فهم ينتظرون بذلك حتى ظهور الإمام المهدى المحتجب ، الذى يستقر فى يده قرآن علىّ الكامل والصحيح وحده . ولكن الحرية ، التى يعتقد علماء القرآن من أهل السنة أنفسهم أنه يجوز لهم استخدامها بقدر محدود قليلا فى افتراض القراءات المختلفة ، كما رأينا ذلك فى الفصل الأول من هذا الكتاب ، يأخذها دارسو القراءات من الشيعة ، على وجه لا تحده قيود . فالقرآن فى نظرهم قد تناوله التحريف على أيدى أهل السنة ، ولا معدل عندهم عن هذا الافتراض . فحينما يتناول هذا التحريف قراءات النص فى نظرهم ، يسارع المفسرون الشيعيون بنشاط إلى تقرير النص الصحيح ، لكن لا على سبيل الافتراض ، بل بالاستناد إلى حجية الأئمة مع التمسك بحق اليقين المقطوع به .

بيد أن غريباً حقاً أن هذه القراءات المصححة ، المطابقة فى زعمهم للقرآن الأصلى الصحيح ، لا يعتد بها فى أعمال العبادة . فالشيعى ، مع تمسكه بالمبدأ السالف

ذكره ، يقرأ قرآنه بنفس النص الذى يقرؤه السنى [1] . وما يقترح من القراءات المخالفة ، يبدو أنه يعد مجرد نموذج تجريبي للنص الأصلى الذى لا يجوز مؤقتاً إبرازه إلى الحياة العملية ، والذى سينشره المهدى أولا بصورة نهائية ، على النحو الذى رواه الأئمة .

وهذا التقدير لميل المعتزلة المذهبي فى قراءاتهم ، يتضح مثلا من التفاصيل التالية بمناسبة الآيتين ٢٨ — ٢٩ من سورة الجاثية ، حيث ورد فى يوم القيامة : « وترى كل أُمة جاثية كل أُمة تُدْعَى إلى كتابها اليوم تُجْزَوْنَ ما كنتم تعملون * هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » . ففى ذلك يروى عن الإمام الكبير أبى عبد الله (هو جعفر الصادق ، خامس الأئمة الاثنى عشر الذى تنسب إليه أيضاً التسمية بالجعفرية) أنه عقب على ذلك بما يلى : « كتابنا ينطق عليكم بالحق » ، « إن الكتاب لم ينطق ولا ينطق ، ولكن رسول الله هو الناطق بالكتاب ؛ قال الله : هذا بكتابنا ينطق عليكم بالحق » ، قال أبو بصير — وهو الراوى المباشر لأبى عبد الله — : « فقلت : إنا لا نقرؤها هكذا » فقال الإمام : « هكذا والله نزل بها جبريل على محمد ، ولكنه مما حُرِّف من كتاب الله » (تفسير القُمى ، ص ٦١٩ — ٦٢٠) . وإذاً فهو هكذا أنزل ، ولكننا لا نقرؤه كذلك ، هذا حقاً هو نموذج المعالجة العملية لكل

---

(١) ومما يحتاج إلى التوضيح الخبر القائل (على فرض صحته) إن الشاه إسماعيل الصفوى أمر بإحراق جميع كتب العلماء ومصاحفهم فى المدن المفتوحة ، لأنها مصاحف أهل السنة ، (انظر تاريخ مكة لقطب الدين نشر فستنفلد ج ٣ ص ٢٧٥) . فإذا كان لفظ : مصاحف ، يدل هنا كما هو معتاد على نسخ القرآن لزم أن يؤخذ من ذلك أن الشاه الشيعى كان يتهم النسخ القرآنيـة التى وجدها بتحريفات بعيدة المدى . وفى إحراق الاسماعيليين لنسخ القرآن السنية ، انظر أمثلة فى الرد على الباطنية للغزالى ص ١١٠ تعليق رقم ٢ .

تصحيح يتنــاول ألفاظ القرآن التى يزعم الشيعة أن خصومهم من أهل السنة حرفوها .

وتغيير النص على الوجه الآنف ذكره ، لم تدع إليه حيطة مذهبية ؛ كالا يتبين أصلا ماذا وجد الإمام الـكبير فى الاستعارة البلاغية مما يصادم تفـكيره ، حتى يحملها على التحريف السيء القصد .

بيد أن أكثر التصويبات تصيب نقاطاً أساسية ، ويقصد بها إلى تأييد لصالح المذهب . ويتجلى هذا على أوضح وجه ، حيث يقحم ذكر الأئمة ومدحهم فى نص القرآن على سبيل التصحيح . مثلا آية ١١٠ من سورة آل عمران : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنـكر وتؤمنون بالله » ؛ فحينما قرئت هذه الجملة التى أعلنت مبدأ أساسياً يعدّ عظيم الأهمية للحياة الإسلامية ، بحضرة ذلك الإمام ، عقب عليها بما يلى : « خير أمة : تقتلون أمير المؤمنين (أى علياً) والحسن والحسين ! فقال القارىء : جُعلت فداك ؛ كيف نزلت قال نزلت : « كنتم خير أئمة أخرجت للناس » ألا ترى مدح الله لهم : « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » : أى كنتم خير الأئمة ، لأن تلك المناقب إنما يمكن أن ترجع إليهم لا إلى الأمة التى قتلت القديسين » (تفسير القمى ص ٩١)[١] .

وهو تغيير ضئيل فى الرسم ، تطلبوه أيضــاً فى موضع آخر حيث سنحت الفرصة ؛ مثلاً فى الآية ١٤٣ من سورة البقرة : « وكذلك جعلنا كم أمة وسطاً لتـكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » ، فقد جاء هنا أيضاً لفظ : أمة وسطاً . ولا يريد الإمام أن يرى أن الأمة تُمدح إلى هذا الحد . فالنص

---

(١) انظر :

Houtsma De strijd over het dogma in den Islam tot op al - Ashari (Leiden 1875) 60

المنزل هنا أيضاً : أئمة « و إنما نزلت كذلك » (قمّى ص ٥٤) . فالله [سبحانه] لايخاطب هنا الأمة ، بل الأئمة . والدليل على ذلك ماجاء فى الآية ٧٨ من سورة الحج ، حيث يحمل تفسير الشيعة الخطاب أيضاً بطبيعة الحال على أنه خطاب للأئمة : « وفى هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس » .

ولما كان لفظ : أمة ، يتكرر فى معرض المدح كثيراً فى القرآن ، فقد وجد الإمام فرصاً كثيرة لتصحيح ذلك اللفظ بلفظ : أئمة .

هذه الأمثلة تؤيد فى نفس الوقت ملاحظة أساسية يمكن تكوينها بموازنة الأنظار التأسيسية عند أهل السنة من جانب ، وعند الشيعة من جانب آخر . فعلى حين يُلقى أهل السنة الوزن الراجح ، فى الأنظمة السياسية والدينية ، للأمة ، أى لمجموع الجماعة ، ولإجماع المسلمين ، يضع الشيعة ذلك الوزن على وجه حاصر للكلمة والمذهب ، ولحجية الأئمة[١] . فإن إجماع الأمة يمكن أن يضل سواء السبيل ؛ بل لقد أثبت فى التاريخ أنه خاطئٌ مغتصب للحق . أما الأئمة فانهم بُرَآء من العيب ، والخطأ ، والضلالة . وحجيتهم الشخصية ، وليس عامل الاتفاق الجماعى ، هى معيار الوزن للحقيقة جمعاء . هذه الوجهة من النظر هى الباعث إلى ذلك التغيير ، الذى يبدو ضئيل الاهمية ، فى تحويل حروف : أمة ، عند كل مناسبة إلى : أئمة .

ومن أجل المحافظة على التصور الصحيح عند الإمام جرى التصحيح التالى ، فى الآية ٧٤ من سورة الفرقان : « والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما » ، فإن الإمام جعفرا لا يستطيع أن يفهم أن الله [سبحانه] يجعل الناس الذين أسند إليهم القول مُثُلا وأئمة للمتقين ! فالنص لم ينزل على هذا النحو . بل هكذا : « وجعلنا (بإسناد الفعل إلى الله) من المتقين إماماً » .

---

(١) راجع : Vorlesungen 225

واحياناً يُقصد من التصحيحات أيضاً إلى مثل ما تقصد إليه طريقة : « تِقُّون سوفريم » (انظر ص ٢٠ من هذا الكتاب) من الاستعاضة عن العبارات المتعلقة بالله والرسول ، والتى يبدو أنها غير لائقة ، بأخرى أليق منها .

ففى الآية ١٢٣ من سورة آل عمران : « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة » لم ينزل كلام الله على هذا النحو ، « ما كانوا أذلة وفيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما نزل : لقد نصركم الله ببدر وأنتم ضعفاء » ؛ وليس فى هذا شىء من الذلة (انظر : القمى ص ١١١) .

وعقيدة عصمة الأنبياء وبراءتهم من الذنوب ، التى يقررها الشيعة إلى أقصى ما يترتب عليها من نتائج ، جعلتهم ، مع استنادهم فى ذلك إلى الإمام الحسن ابن علىّ ، يفكرون فى تصحيح الآية ٧ من سورة الضحى : « ووجدك ضالا فهدى » حيث يمكن أن ينبنى على ذلك أن الله [سبحانه] وصف النبى بأنه ضال ، بأن يغيروا لفظ : ضالا بالنصب ، إلى ضال بالرفع ، وفعل المعلوم : فهدى ، إلى فعل المجهول : فهُدِىَ ، وبهذا التغيير اليسير تأخذ الآية هذا المعنى : ووجدك ضالٌّ فصار بك مهدياً[١] .

ومن الطريف بعض أمثلة يغيّر الشيعة فيها لفظ : إلاّ (الاستثنائية) إلى : وَلاَ ؛ ولم يكن ذلك هذه المرة لميل مذهبى أصلاً ، بل لاحتياطات عامة . فمثلا فى الآية ١٥٠ من سورة البقرة : « لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم » يقرؤن : ولا الذين ظلموا منهم . — وفى الآية ٩٢ من سورة النساء : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ » ، يقرؤن : ولا خطأ .

ورواة الشيعة يجعلون لأئمتهم ، زيادة على التصحيحات اليسيرة الحرفية واللفظية ، أن يتناولوا النص أيضاً تناولا أعمق من ذلك .

أولاً ، باقحام زيادات مذهبية جافية ، يستعاد بها — فى رأيهم — ذكر علىّ

(١) انظر : Tor Andrae, Die Person Mohammads 135

وآله ، بعد أن مُحى من النص عن سوء القصد . فمثلا ورد فى الآية ١٦٦ من سورة النساء : « لـكن الله يشهد بمـا أنزل إليك » : فيضيفون إلى ذلك : « فى علىّ » . وتضاف هاتا الـكلمتان أيضاً فى الآية ٦٧ من سورة المائدة : « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك [فى على] وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » ويقرؤون فى الآية ٢٢٧ من آخر سورة الشعراء : « وسيعلم الذين ظلموا [آل محمد حقهم] أى منقلب ينقلبون » . — وفى الآية ٩٣ من سورة الأنعام : « ولو ترى إذ الظالمون » [آل محمد حقهم] .

وهكذا فى المواضع الـكثيرة التى يجرى فيها الـكلام على الظالمين والمعتدين على وجه العموم ؛ إقحام فى كل مكان يخصص الظلم باغتصاب حق آل البيت .

ويأتى بعد ذلك علاجهم النص المشهور للقرآن على وجه بالغ أشد العنف . فلا ريب أنهم فى الطريقة العنيفة التالية ، التى عالجوا بها نص القرآن ، قد هدفوا إلى إقامة البرهان على مدى التهاون والسطحية التى اتُبعت فى كتابة المصحف العثمانى ، وكيف أنه إلى هذه الـكتابة يرجع ذلك الطابع المتقطع غيرالمتصل السياق ، الملاحظ فى مواضع كثيرة من نص القرآن [فى زعمهم] ، حيث ترتب على ذلك [فى رأيهم] تشويه لا علاج له فى الجمال المعجز لنظم الـكتاب الـكريم ، الذى يجب أن يعترف به كل مسلم . فهم يقررون أن النص المألوف قد اختلط فيه كل شىء ، وأنه يجب إعادته أولا إلى ترتيبه الصحيح ؛ وأن التتالى الطبيعى لآية من الآيات لايوجد فى الآية التى تليها ، لـكنه ضل طريقه فى مكان متأخر كثيراً . بل كذلك فى نفس الآية الواحدة يسود انقطاع فى صلة السياق ؛ وأن الترتيب الطبيعى إنما يعاد أولا إذا بحثنا عن تمام نصف الآية فى مكان بعيد عنها ، وضممنا ما يتصل بعضه ببعض من الاجزاء البعيدة التشعب .

وهذا تشكك ناقد ، قد يُلحّ أحيانا مثله على النظر العلمى أيضا ، وإن لم يكن إلى هذا الحد الذى لايستسيغه العقل .

وذلك المفسر الشيعى القديم ، من القرن السادس الهجرى ، الذى ذكرناه آنفا : أبو الحسن القمى ، يولع باتباع تلك الطريقة فى ضم أجزاء القرآن المتفرقة بعضها إلى بعض : (فإن كتاب المصحف العثمانى) « قسموا القرآن وألفوه على غير ما أنزله الله »[1] . وهو يقول بمناسبة الآية ٣ من سورة النساء : « وأما قوله (وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم) قال نزلت مع قوله (يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) . فنصف الآية فى أول السورة ونصفها على رأس الآية المائة والعشرين . وذلك أنهم كانوا لا يستحلون أن يتزوجوا يتيمة قد ربوها ، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل الله : يستفتونك فى النساء إلى قوله مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم »[2] . هكذا تتصل الآيات بعضها مع بعض فى الترتيب الطبيعى .

وعلى هذا النحو يثبت مثل هذا النقل والتشتيت للنص ، سواء أكان ذلك فى الآيات الفقهية أم القصصية أم آيات الإنذار والتحذير فى القرآن . فالآيتان : ١٠٤ من سورة النساء و١٤٠ من سورة آل عمران ، مكانهما فى سورة آل عمران ، وسياقهما فى وصف موقعة أُحُد . والآية ٤٦ من سورة الشعراء تتميم للآيات ١٠ ، فما بعدها من سورة طه ؛ والآية : ٢٨ من سورة السجدة مكانها بعد الآية ٢١ من نفس السورة .

كذلك يُثبت قطعاً للسياق أقصر نَفَساً ، واضطراباً فى صلة الكلام أضيق دائرة . فالآية ٢٤ من سوره العنكبوت ينبغى أن تجىء مباشرة بعد الآية ١٨ من نفس السورة ؛ وما جاء بين ذلك له مكانه فى موضع آخر ، وإنما أُثبت هنا نتيجة

---

(١) تفسير القمى ص ٣٥٣

(٢) قمى ص ١١٩

الإهمال فى الكتابة ؛ وكذلك الآية ١٦ من سورة لقمان ينبغى أن تأتى مباشرة بعد الآية ١٣ من نفس السورة ، وما بين ذلك قطع غير طبيعى لوصية لقمان لابنه .

كل هذا يبرهن على الأقل كيف أن ثقة مفسرى الشيعة قليلة بنص القرآن المأثور ، على الرغم من أنهم يستعملونه مع ذلك فى الجانب العملى من الحياة الدينية بالقالب الماثل أمامنا .

على أن أعظم سخط الشيعة على مذهب أهل السنة يتركز فى دائرة تفسير القرآن . ولا نتوسع هنا فى الاستنباطات الفقهية التى يخرج الشيعة فيها من النص بنتائج مخالفة لما هو ثابت فى الإسلام السنى . بل يتجه نظرنا أساساً إلى الملابسات التى يقحمها الشيعة فى آيات القرآن ، والتى يزعمون أنها تصرح فى نغمة من السباب واللعن بالتنبؤ عن إبعاد العلويين واضطهادهم ، دون حق ، بوساطة الخلفاء الأول ، ثم بوساطة الأمويين ؛ كما يزعمون أن القرآن يشتمل بالدلالة الصريحة على تعظيم الأئمة ، والإشارة إلى ظهور الإمام الثانى عشر المحتجب إذا حان وقت ذلك ؛ وإنما ينبغى فقط أن يحصل التفسير الصحيح .

وهم يقولون إن رُبع القرآن جعل أمر العلويين موضوعاً له ؛ وربع ثان يتعلق بأعدائهم ؛ وربع ثالث يشتمل على النظم التشريعية ، وأخيراً يحتوى الربع الرابع على القصص والأمثال . ويتعلق بعليّ وحده سبعون آية من القرآن[1] . وإذاً يكون القرآن ــ فى ذوقهم ــ إلى حد بعيد كتاباً حزبياً شيعياً .

وسورة الكهف ، ووجوه التعليم التى قدمها الخضر إلى موسى [عليهما السلام] ، هى فى رأى الشيعة عرض لتاريخ الدين الصحيح ، ابتداء من مبعث محمد [صلى الله عليه وسلم] إلى قومه وما يلقى منهم ومن تكذيبهم ، وما يصيب

---

(١) انظر : كشف اليقين للحلى ص ٧٢ ، حيث توجد أيضاً نخبة من هذه التأويلات . وقصدا إلى حمل السنة أيضاً على تصديق هذه التأويلات نسبت كثيراً إلى ابن عباس ومدرسته (كمجاهد وغيره) .

آل محمد من البلاء . كل ذلك قصه الخضر على موسى [عليهما السلام] ، حتى اشتد بكاؤهما (قمى ص ٣٩٩) .

و إن تفسير القرآن الذى يقدَّم إلينا هنا لهو تفسير يوحى به حنق لا تحدّه حدود ، وحقد شديد التعصب . فحيثما يُذكر فى مكان مّا من القرآن ما يدل على التحقير ، يستخرج حمل ذلك على الخلفاء الغاصبين ، من غير العلويين ، وأعوانهم .

و يسلك الشيعة فى ذلك أحياناً طريق المجاز والإشارة . فإذا قيل فى الآية ٩١ من سورة المائدة : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر و يصدكم عن ذكر الله » ، كان هذان الأمران القبيحان فى نفس الوقت اسمين مرادا بهما التستر على أبى بكر وعمر . وتحت الجبت والطاغوت ، اللذين لعن الله من يؤمن بهما (فى الآيتين ٥١ ـ ٥٢ من سورة النساء) لا يفهمون أيضا الا الخليفة الغاصب : معاوية ، وعمرو بن العاص [1] . [وقول الله سبحانه] : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » (الآية ٦٧ من سورة البقرة) ، لا يمكن أن يراد من ذلك إلا عائشة ، زوج النبي [صلى الله عليه وسلم] ، وخصيمة عليّ . و ينبغى أن يفهم طلحة والزبير (فى الآية ٧٣ من نفس السورة) ، إذا حصل الأمر بأن يُضرب القتيل الذى جُهل قاتله ببعض تلك البقرة [2] .

و ينبغى كتابة تفسير شيعى كامل للقرآن ، إذا أريد استيعاب مجموع هذا

---

(١) انظر : مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٨٦ ، أصول الكافى للكولينى ص ٢٧١ ، وانظر فى تأويل الزكاة الموضع المذكور فى :
WZKM VX 323 Anm·4 ، وانظر عنوان رسالة شيعية فى :
Loth Catalogue of Arbaic Manuscripts, India Office Nr.471,X.
وكان خشنام بن هند ، الذى وصفه الجاحظ بأنه كان شيخاً من الغالية ، يستخدم هذين اللفظين (الجبت والطاغوت) فى حديثه العادى كلما أراد أن يسمى أبا بكر وعمر (انظر كتاب الحيوان للجاحظ جـ ٣ ص ٦ س ١٤) .

(٢) انظر مختلف الحديث لابن قتيبة فى الموضع السابق .

التفسير الحزبي المتعصب . وهنا يجب أن تكفى إشارات عامة ، وأمثلة قليلة فحسب .

* * *

منذ زمن قديم ، كان من أكبرهمّ المفسرين تعيين مبهمات القرآن ، بحملها على أشخاص معينين[١] ، على الرغم مما قام أحيانا فى سبيل ذلك الاتجاه من اعتراض (انظر ص ٩١ ، تعليق رقم ٣) .

ويُعنى فصل من الفصول الكثيرة لعلم القرآن بموضوع البحث الجاد عن تسمية الأشخاص الذين يمكن أن تنطوى أسماؤهم تحت مثل ذلك الابهام ، أو كما يقول لامّنْس[٢] : «faire la chasse à l'anonyme, à l'impersonnel»

وقد سنحت لذلك فرص كثيرة . فإنه لم يُذكر اسم أحد من محيط النبي [صلى الله عليه وسلم] ، عدا أبى لهب ، إلا زيد (بن حارثة) ، لتسويغ ما أثار تأثر بعض النفوس ـ من الزواج بمطلقة هذا الابن المنسوب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] بالتبنى ـ عن طريق الوحى (الآية ٣٧ من سورة الأحزاب) . ولكن الملابسات المبهمة أيضا كان لابدّ ألاّ تبقى مستغلقة على التعمق والغوص . فهذا الجانب من علم القرآن لايجوز أن يمر على صيغة مثل : فلان الفلانى (فى سفر راعوث ، الفصلة الأولى من الإصحاح الرابع) دون عناية أو اهتمام .

وليس عادم الأهمية مثلاً فى وجهة نظر هذا العلم تعيين الشخص المراد من : « رجل من القريتين عظيم » (أى من مكة والطائف) ، الذى تمنى خصوم النبي أن لو أنزل القرآن عليه بدلاً من محمد [صلى الله عليه وسلم] (الآية ٣١ من سورة الزخرف[٣]) ؛ أو من يصدق عليه هذا الذم (فى الآية ٩٣ من سورة

---

(١) من مزايا على التى كان يمدح بها أنه أعلم الناس بالمبهمات ، انظر ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢١

(٢) فى مقدمة كتابه عن : فاطمة (رومه ١٩١٢) ص ٨

(٣) انظر : H. Lammens, Taif la cité alpestre du Hidjaz, 7 Anm. 7 (Revue des Questions sientifiques 1906 Octobre).

الأنعام) : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلىّ ولم يوح إليه شيء » . هل المراد به واحد من كذبة المتنبئين الدين كانوا يعارضون محمداً ، أو هو عبد الله ابن أبى سرح ، الذى كتب للنبي [صلى الله عليه وسلم] ثم كذّب به ؟ وقد أمكن فى سهولة بالنسبة إلى ما سبق فهم أن أقرب من يتبادر أنه المراد فى الآية ١٠ من سورة الأحقاف : « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم » ، هو عبد الله بن سلام .

وفى الآية ٣٨ ، والآيات ١٠٢ ـ ١٠٤ من سورة التوبة ، جرى الحديث عن أناس لم يشتركوا فى القتال مع الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، فيقع اللوم لذلك عليهم فى ألفاظ قاسية ؛ وأخيراً يؤكّد لهم أن الله يتوب عليهم بعد أن اعترفوا بذنوبهم وندموا ، ويغفر لهم إهمالهم . والحديث فى ذلك عن غزوة تبوك ؛ فينبغى الوقوف على أسماء المتخلفين عن مشاركة الرسول : أسماء هؤلاء الذين أشير إليهم ، وأسماء الثلاثة الذين بقوا من غير تعيين فى الآية ١١٨ من نفس السورة على وجه الخصوص : [لقد تاب الله على النبي والمهاجرين . . . . . وعلى الثلاثة الذين خُلِّفوا](١) .

كذلك لايجوز أن يبقى دون تعيين أهل الكتاب الذين مُدحوا فى الآية ١٩٩ من سورة آل عمران بأنهم يؤمنون بالله وبما أنزله ؛ هل هم عبد الله بن سلام [أو غيره من مسلمة أهل الكتاب] ، أو نجاشي الحبشة ، أو جماعة لم تعين أشخاصهم ، ممن أسلموا من نصارى نجران (٤٠ شخصاً) والحبشة (٣٢ شخصاً) والروم (٨ أشخاص) ، ذكر عددهم بإحصاء دقيق ؟(٢)

ثم إذا ورد فى الآية ٢٣ من سورة آل عمران : « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب » ، فينبغى أن يستخرج المفسر أسماء أولئك الذين أُلقى على أسمائهم حجاب من الابهام . كذلك إذا أوحى إلى الرسول فى الآيتين ٢١٩ـ٢٢٠

---

(١) انظر طبقات الشعراء للجمحى (نشر هل) ص ٥٤ .

(٢) انظر الكشاف جـ ١ ص ١٨٥ .

من سورة البقرة : « يسألونك عن الخمر والميسر . . . . و يسئلونك عن اليتامى » ، فينبغى معرفة أسماء الذين سألوا عن ذلك معرفة دقيقة .

كذلك لايجوز أن يبقى على إبهامه اسم الرجل الذى جاء من أقصى المدينة (أنطاكية) يسعى لحث أهلها على اتباع المرسلين الذين رفض أهلها الإيمان بهم ، (فى الآية ٢٠ من سورة يس) ؛ أو اسم « الفاسق » الذى جاء بنبأ ولم يذكر اسمه (فى الآية ٦ من سورة الحجرات) . وليس قليل الأهمية أيضاً معرفة اسم المرأة التى اشتكت إلى الله فى نزاع على الطلاق (فى الآية ١ من سورة المجادلة) . بل حتى إبهام بنات لوط (فى الآية ٧٨ من سورة هود) ، والفتيين رفيقى يوسف فى السجن : حامل الخبز وعاصر الخمر (فى الآية ٣٦ من سورة يوسف[1]) ، لايجوز أن تكون حائلاً دون معرفة أسمائهم .

وفى كل مكان نفذ النقل والرواية إلى ماوراء صمت النصوص . فينبغى رفع الحجاب عن كل المبهمات ، ولا يجوز أن يبقى مبهم دون تعيين .

و يتصل بذلك ، أيضاً ، أن يوقف على اسم الشخص المخصوص فيما ورد عاما من آيات القرآن ، إذا كان عمله هو الذى قدّم سبب النزول . ففى الآية ١٢٨ من سورة النساء ، يمكن بيقين بيان أن المرأة التى خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضا أريد بها أسنّ أزواج الرسول [صلى الله عليه وسلم] : سودة بنت زمعة ، التى تنازلت ، بقصد الصلح ، عن حقوقها لصالح عائشة الفتية[2] .

وقد ألف كتابا جامعا فى مبهمات القرآن العالم الأندلسى ، المعروف عندنا غالبا بتعليقاته الموضحة على سيرة النبى لابن هشام ، وهو عبد الرحمن بن عبد الله السهيلى (المتوفى بمراكش سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) . ففى كتابه : التعريف والإعلام فيما أبهم فى القرآن من الأسماء والأعلام[3] ، عينت جميع الأسماء التاريخية ،

---

(١) انظر القسطلانى جـ ١٠ ص ١٤٨ (كتاب التعبير رقم ٨) .

(٢) انظر ابن سعد جـ ٨ ص ٣٦ س ١٩ .

(٣) انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤١٣ .

والتاريخية الطبيعة ، والجغرافية الخ ، التى لم تخصص مدلولاتها تخصيصا قريبا فى القرآن . وطبيعى أنه لم يذهب بعيداً فى تحقيق هذا الغرض ، بحيث يريد أيضا أن يمضى مع بعض المغالين فيعين اسم نملة سليمان ـ هل هى طاخية أوحزمى ـ فهو يقتنع بأن النمل لايسمى بعضه بعضا ، ولا الآدمى يمكنه تسمية واحدة منها باسم علم[١] .

وما يوصل إليه فى كتاب مثل كتاب السهيلى[٢] ، فى تأليف جامع ذى موضوع خاص ، يجرى تناوله بالبحث على وجه الإفراد فى كتب التفسير من موضع إلى آخر عند المناسبات المواتية .

وليس رجال بحث الحديث أقل نشاطاً فى استخراج المبهمات من المصادر التى يعتمدون عليها فى شروحهم . ففى أقدم طبقات علم الرواية نجد فعلا أمثلة لذلك الاتجاه . وقد روى عن ابن عباس أنه عين على وجه الاستيفاء اسم « رجل » ورد مبهماً فى حديث رواه ، فذكر أنه كان على بن أبى طالب[٣] .

ومع النمو الفنى لدراسة الحديث ظهر هذا الميل بمقدار مطرد الزيادة .

فلا يجوز أن يبقى تعبير مثل : فلان[٤] ، او رجل غير معين ، أو رجل من القوم[٥] ، أو غيره (أى غير من سبق ذكره[٦]) ، دون أن يدعو ذلك إلى محاولات كثيرة لتحويل هذا الشخص المبهم إلى شخص معروف :

---

(١) انظر النقل عنه فى الحيوان للدميرى (مادة : نمل) ج ٢ ص ٤٠٣ .

(٢) ولدينا من وقت متأخر عن ذلك مبهمات السيوطى أيضاً ، التى طبعت كثيراً بعنوان : الأقران فى مبهمات القرآن (انظر بركلمان ج ٢ ص ١٤٥ رقم ٤) ، وقد ذكر نبذة منها فى النوع السبعين من كتابه الاتقان .

(٣) انظر البخارى كتاب الأذان رقم ٣٩ .

(٤) ومما يلفت النظر هذا الإسناد : فلان بن فلان بن الجارود (كتاب التطوع رقم ٥) حيث عرف البخارى اسم جد المحدث وغاب عنه اسمه هو واسم أبيه .

(٥) البخارى : سجود القرآن رقم ٣ .

(٦) البخارى : جنائز رقم ٥١ (قسطلانى ج ٢ ص ٤٧٥) أو : رجل آخر ، الفتن رقم ٨ (القسطلانى ج ١ ص ٢٠٢) .

فماذا كان اسم « الرجل[١] » ، الذى قاطع النبى [صلى الله عليه وسلم] وهو يخطب خطبة الجمعة ، يطلب إليه أن يدعو دعاء الاستسقاء بعد قحط طويل مستمر ، فجلب دعاء النبى خيراً كثيراً ؛ حتى جاء « رجل » فى يوم الجمعة التالى ، يسأله أن يدعو بإمساك هذا الغيث الكثير ؟ ثم هل كان السائل فى يوم الجمعة التالى هو نفس السائل الشاكى الذى ظهر فى يوم الجمعة السابق[٢] ؟ .

وما كان اسم اليهودى واليهودية اللذين أمر النبى [صلى الله عايه وسلم] برجمهما ؟ فقد بقى على الأقل اسم أحد الخاطئين غير معين[٣] .

وأحياناً تروى مجموعة نموذجية حافلة بوجوه كثيرة من حل المبهمات . وقد قدم إلى الشراح باعثاً ، كثير الثمرات لمثل ذلك ، الحديث ٢٥ مثلا من كتاب الجمعة فى صحيح البخارى[٤] ، فقد ورد فيه أن النبى [صلى الله عليه وسلم] حينما أراد أن يتخذ منبراً أرسل امرأة إلى فلانة تبلغها أن تأمر غلامها النجار أن يعمل أعواداً ليتخذها النبى مجلساً مرتفعاً . فهنا مثال لثلاثة مجهولين : ماذا كان اسم فلانة ، واسم المرأة التى أرسلت إليها ، وما اسم النجار الذى طلب إليه ذلك ؟ لم يقف الشراح فى حيرة من تعيين الأسماء . فلفظ فلانة ، الذى يبدو من الغريب أن أحداً لم يبذل جهداً فى تعيينه ، نظر إليه على أنه اسم علم خاص[٥] .

وعلى النقيض من ذلك ذكرت ثلاثة افتراضات لاسم المرأة المبهمة ؛ ولا أقل

---

(١) ابن سعد جـ ١ ق ١ ص ١١٦ : بعض أهل المسجد .

(٢) بخارى : استسقاء رقم ٤ — ٦ (قسطلانى جـ ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٧٤)

(٣) بخارى : محاربون رقم ٢٤ (قسطلانى جـ ١٠ ص ٣٤) اعتصام رقم ١٧ (قسطلانى نفس الجزء ص ٣٧٩) وكان اسم المرأة : بسرة .

(٤) انظر : ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ١١

(٥) وقد دفع الحرص على تعيين المبهم إلى تصحيف لفظ : فلانة إلى : علاثة ، القريب إليه فى الرسم ، ومن ثم ذكرت امرأة بهذا الاسم فى ثبت أسماء الصحابيات (انظر : أسد الغابة جـ ٥ ص ٥٠٧)

من عشرة أسماء ذكرها الرواة والشراح المختلفون[1] للنجار الذى كلف بالعمل (مع ملاحظة أنه قد نظر إليه فى الغالب على أنه أجنبي غير عربى) .

وهـذا الجهد لايقتصر بذله على الأخبار ، التى يكون فيها للشخص الذى لم يسمّ عمل ذو أهمية على وجه من الوجوه ، فحسب ؛ بل كذلك فيما يتصل بأمور أقل ماتكون أهمية فى حيّز التفكير ، ينبغى أن توضع أسماء خاصة لمن أبهمت أسماؤهم . فقد عطس رجلان عند النبى [صلى الله عليه وسلم] فشمت النبى أحدهما ولم يشمت الآخر . ماذا كان اسم هذين الرجلين[2] ؟

وورد فى حديث ، نص جامعو الأحاديث أنفسهم على أنه « ضعيف » ، أن أعرابياً جاء إلى النبى [صلى الله عليه وسلم] فقال إنى أحب الخيل فهل فى الجنة خيل ؟ فقال [صلى الله عليه وسلم] إن دخلت الجنة أتيت بفرس من ياقوتة لها جناحان فتحمل عليها فتطير بك فى الجنة حيث شئت[3] . وعلى الرغم من الاعتراف بالشك فى هذه الأعجوبة ، لم يقنع الباحثون بهذا الإبهام فى : « أعرابى » . فإن عبد الباقى بن قانع ، الذى ألف معجماً فى أسماء الصحابة[4] (توفى سنة ٣٥١ هـ = ٩٦٢م) يذكر فى معجمه هذا (الذى لم يعد قريب المتناول) أن اسم الاعرابى السائل

---

(١) انظر القسطلانى جـ ٢ ص ٢٠٤

(٢) بخارى : أدب رقم ١٢٥ (قسطلانى جـ ٩ ص ١٤٢) . الأدب المفرد (ستانبول ١٣٠٩) ص ١٨٤

(٣) ترمذى جـ ٢ ص ٨٨

(٤) كان ابن قانع مولى أسرة الأمويين ، ولى حجيته فى الحديث (التى لم تخل من شك) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ٩٩ ، وعدا معجمه فى أسماء الصحابة (الذى حمل أحد علماء الأندلس على تأليف كتاب خاص فى بيان أغلاطه ، انظر معجم البلدان لياقوت جـ ١ ص ٤٠٣) ، ألف أيضاً كتاباً فى التاريخ مرتباً على السنين ، ذكره أبو المحاسن بن تغرى بردى ، نشر جونبول جـ ١ ص ٣٤٦

بالدقة هو : عبد الرحمن بن ساعدة[١] ، وكذلك فى المادة التى وضعها ابن الأثير الأنصارى بهذا الاسم فى معجمه الكبير لأسماء الصحابة[٢] ، نسب هذا الخبر إلى صاحب الاسم المذكور .

ولا يلقى الشارح سلاحه معترفاً بعجزه عن رفع حجاب الإبهام فى مثل هده الأحوال إلا وهو جدّ كاره . على حين تذكر من ناحية أخرى فى تعيين أحد المبهمات أقوال متباينة بعضها مع بعض صادرة عن رجال مختلفين من علماء الرواية[٣] .

وما عمله السهيلى ، الآنف الذكر ، بإزاء مبهمات القرآن ، شرع فيه ، قبل ذلك بنحو قرن ونصف قرن ، العالم المصرى عبد الغنى بن سعيد الأزدى (المتوفى ٤٠٩ هـ = ١٠١٨ م) ، تجاه الحديث[٤] . كذلك العالم الرواية ، المؤرخ المشهور لمدينته بغداد : أبو بكر الخطيب البغدادى (المتوفى ٤٠٣ هـ = ١٠٧١ م) لم يتخلف عن القيام بذلك العمل[٥] ؛ كما وضع من بعده العالم الأندلسى : ابن

---

(١) ذكره الدميرى فى مادة : خيل ، جـ ١ ص ٣٨٨

(٢) انظر : أسد الغابة جـ ٣ ص ٢٩٦

(٣) انظر مثلا الزرقانى على الموطأ جـ ٤ ص ٨٩ س ٢٠ وما بعده .

(٤) انظر بركلمان جـ ١ ص١٦٧ ، ذكره القسطلانى فى شرح حديث البخارى : كتاب الأدب رقم ٣٧ (قسطلانى جـ ٩ ص ٣٤) « عن عائشة أن رجلا استأذن على النبى صلى الله عليه وسلم» ، وفى شرح الحديث : كتاب المحاربين رقم ٢٨ (جـ ١٠ ص ٣٨) وفى تصحيح الحميدى لخطأ وقع فى أحد كتبه انظر : ياقوت نشر ما رجليوث جـ ٦ ص ٤٧٣ ، وكتب هو تصحيحات على كتاب المدخل للحاكم النيسابورى ، انظر : ياقوت فى الطبعة المذكورة جـ ٥ ص ٤٣٩ وانظر : بروكلمان جـ ١ ص ١٦٦

(٥) فى كتابه : الأسماء المبهمة فى الأنباء المحكمة ، الذى ربما كان متعلقاً بالقرآن (انظر ياقوت جـ ١ ص ٢٤٨ من الطبعة السالفة الذكر) ، وترجم ج .

بشكوال (المتوفى ٥٧٨ هـ = ١١٨٣ م) كتاباً فى ذلك الموضوع يوجد مخطوط منه فى مكتبة برلين[١] . وألحق عبد الرحمن بن الجوزى (٥٩٧ هـ = ١٢٠٠ م) بكتابه : تلقيح فهوم أهل الآثار ، رسالة تبحث فى مواد الحديث ، عنى فيها عناية بعيدة الاستقصاء بتحقيق الأسماء المبهمة[٢] . ووجه انتباهاً خاصاً لذلك شارح البخارى : ابن حجر العسقلانى (المتوفى ٨٥٢ هـ = ١٤٤٩ م) فى كتابه الكبير: فتح البارى فى شرح صحيح البخارى . وهو إذا لم يوفق إلى تحقيق اسم رجل أو امرأة ورد مبهماً ، بوساطة المصادر القديمة ، استند فى كل مرة إلى الاعتراف بأنه لايسعه إقناع تطلع الباحثين فى هـذا الكتاب المقدس : « لم أقف على اسمه أو اسمها[٣] » ، دون نظر بالكلية إلى مكانة الشخص المبهم ، ولا إلى الأهمية المعلقة على معرفة اسمه فى الخبر . فهو يعترف مثلا بعدم درايته فيما يتعلق بالعجوزين من اليهود اللتين لم يذكر اسمهما ، واللتين عرفت عائشة منهما أولا تصور عذاب القبر[٤] ، حيث دعاها ذلك إلى سؤال النبي [صلى الله عليه وسلم] عن صحة مثل هذه العقيدة[٥] . وفى الفصل الذى عقده البخارى لقواعد حسن الأدب ، ورد أن

سالمون هذا العنوان ترجمة غامضة : les noms des nombres cardinaux وذلك فى مقدمته الطوبغرافية على كتاب تاريخ بغداد ، باريس ١٩٠٤ ص ٩

(١) انظر كتالوج آلورد رقم ١٦٧٤ ، بروكلمان جـ ١ ص ٣٤٠

(٢) انظر الرسالة التى كتبها بروكلمان لنيل درجة دكتور هايبل (ليدن ١٨٩٢) ص ٤٦ .

(٣) انظر : الزرقانى على الموطأ جـ ١ ص ٣٤١

(٤) انظر : البخارى ، كتاب الدعوات رقم ٣٧ ، مسند أحمد جـ ٦ ص ٨١ ، وراجع : أسد الغابة جـ ٥ ص ٥٨٨

(٥) عند القسطلانى جـ ٢ ص ٣٠٥ على البخارى كتاب الكسوف رقم ٧ ، وانظر نقد ابن حجر لطريقة تعيين الأسماء فى ملاحظاته على تعيين الرجل الذى بعثه النبي على سرية (البخارى كتاب التوحيد ، الباب الأول ، القسطلانى جـ ١٠ ص ٤٠٧)

أنس بن مالك ، خادم الرسول ، مر يوماً على صبيان فسلم عليهم وقال : كان النبى صلى الله عليه وسلم يفعله[١] . فكلمة : « صبيان » كثيرة العموم . فماذا كانت أسماء الصبيان ؟ هنا يحس ابن حجر الشديد التحرز أنه قد تورط فى مأزق ضيق ، و يضطر إلى الاعتراف قائلا : « لم أقف على أسمائهم[٢] » . وكذلك عند إبهام طائفة من الأسماء : جاء أعرابى إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] فقال « إن امرأتى ولدت غلاماً أسود[٣] » ، فقد روى عبد الغنى بن سعيد أن اسم الأعرابى هو ضمضم بن قتادة ، أما عن المرأة والغلام فقد اعترف بجهل اسمهما مكتفياً بذكر الصيغة السابقة[٤] ؛ كأنما كان هذا الجهل ، حتى فى أمور قليلة الأهمية على هذا النحو ، عيباً فى التفسير مأسوفاً عليه .

فى مبهمات القرآن لم يقنع أحد بمثل هذه الاعترافات على هذا النحو من السهولة واليسر . وهنا تقدم المناسبات على وجه أيسر نقاطاً يعتمد عليها فى الفروض والتخمينات . ورأى باحث المبهمات أنه ينبغى أن تكون الثغرات هنا أقل وأندر. وقد كاد التفسير الوسط الذى لم يتأثر برأى أن يسير فى ذلك بعيداً عن الميول والمذاهب ، و إن ظهرت أحياناً نزعات عدائية تجاه أسلاف الأمويين ، وأقحمت فى القرآن ، إرضاءً للعباسيين ، بعض ملابسات ترمى إلى ثلب الأسرة الزائلة . فمن قبيل التملق بلا ريب فسر بعض المفسرين : «المغضوب عليهم» و «الضالين» فى سورة الفاتحة بالأمويين[٥] .

* * *

(١) راجع ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٠٢

(٢) كتاب الاستئذان رقم ١٥ (قسطلانى جـ ٩ ص ١٥٨)

(٣) بخارى ، كتاب المحاربين رقم ٢٨

(٤) قسطلانى جـ ١٠ ص ٣٨

(٥) كتاب المحاسن والأضداد ، نشر فان فلوتن ، ص ١٥٧

وفى هذه الأمور ، يظهر التعصب الحزبى المذهبى للشيعة أبعد مايكون مساغاً إلى العقل ، واستواءً فى التفكير. فليس عجيباً أن يتعرفوا فى « فلان » ، الوارد فى الآية ٢٨ من سورة الفرقان (ياليتنى لم أتخذ فلاناً خليلا) ، على خصم من خصوم العلويين : فالكتابة العثمانية قد حجبت الاسم الواضح بهذا اللفظ المعبر عن الغموض والإبهام ، وهذا من تحريفهم[١] . بل كذلك فى آيات عامة الموضوع بالكلية[٢] ، يتنسم الشيعة باطراد ملابسات موافقة أو معادية لهم فى ضوء مصالحهم المذهبية .

فمثلا يقولون فى الآية ٢٨ من سورة صٓ : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات [أمير المؤمنين ـ عليا ـ وأصحابه] كالمفسدين فى الأرض [حبتر وزريق وأصحابهما] أم نجعل المتقين [أمير المؤمنين وأصحابه] كالفجّار [حبتر ودلام وأصحابهما] »[٣] .

أو فى الآية ٣٩ فما بعدها من سورة النور : « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً . . . . أو كظلمات [فلان وفلان] فى بحر لجى يغشاه موج [يعنى نعثل] من فوقه موج [طلحة وزبير] من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض [معاوية وفتن بنى أمية] إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً [يعنى إماماً من ولد فاطمة] فماله من نور » [فما له من إمام يوم القيامة يمشى بنوره][٤] .

---

(١) انظر : Muh. Stud. II 111

(٢) فمثلا تقول الآية ٧٢ من سورة الأحزاب عن الإنسان بوجه عام : « إنه كان ظلوماً جهولا » ، ولكن تفسيراً شيعياً حزبياً يحمل ذلك على « عمر » بوجه خاص (انظر الشهرستانى نشر كيرتن ص ١٣٥) .

(٣) انظر : تفسير القمى ص ٥٦٥ ، والكلمات المعقوفات هى التفسير الشيعى

(٤) تفسير القمى ص ٤٥٨

وفى ذلك ترى أن الخصوم لايذكرون دائماً بأسمائهم ، بل حيناً يشار إليهم بلفظ : فلان وفلان[1] ، وحينا يحقرون بأسماء السخرية التى توطنت لهم فى دوائر الشيعة[2] ، مثل : حبتر (أى قصير ، وهو أبو بكر) ونعثل (أى طويل اللحية وهو عثمان) وزريق (أى أزرق العين وهو عمر[3]) أو يعبر عنهم بمثل الألفاظ : « الأول » و « الثانى » و « الثالث »[4] . فإذا كان الحديث عن الشيطان ، جرت العادة أن يشار إليه بلفظ : « الثانى » . وهذا نموذج فحسب من التحقير الذى يسوقه الشيعة فى جميع التفسير القرآنى ، والموجه إلى خلفاء أهل السنة و بنى أمية .

و يقابل هذا من ناحية أخرى وجوه التفسير التى يقحمها الشيعة فى القرآن لتعظيم على وآل بيته . وكذلك التفسير السنى متسامح تجاه الشيعة فى تجويز حمل آيات من القرآن على عليّ وآله . فهو يقرر مثلا أن المراد من : « أبناءنا » و « نساءنا » فى الآية ٦١ من سورة آل عمران ، أى فى دعاء النصارى إلى المباهلة، هم : الحسن والحسين وفاطمة . بل يجد الزمخشرى[5] فى ذلك دليلاً ليس أقوى منه على فضل أصحاب الكساء[6] ، والبيضاوى ينقل عنه هذه الملاحظة (فى تفسير الآية) و إن كان فى أسلوب أخف منه حماسة .

---

(١) فى الكناية عمن يراد تحقيره بلفظ : فلان ، انظر :
ZDMG L 492 Anm. 5; LVI 471

(٢) انظر : WZKM XV 326 ff.

(٣) انظر التعليق رقم ١ ص ٣٦ من هذا الكتاب .

(٤) فى كتابات الزيدية ، التى تستخدم الرموز دائماً لأسماء من تنقل آراءهم من الرجال ، يرمز إلى أبى بكر بالرقم ٢ ، وإلى عمر بالرقم ٣ ، أما رقم ٤ فيرمز به إلى ابن عباس .

(٥) الكشاف ج ١ ص ١٤٩

(٦) انظر: ZDMG I 120

وألف ابن حجر الهيتمى[(١)] رسالة جمع فيها آيات القرآن التى نزلت فى مناقب آل البيت ، على معنى : أن هذه الآيات ، و إن دلت على علو مقام أهل البيت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، لايجوز استخدامها من جانب آخر فى الاحتجاج للنتائج التى ربطها بها الشيعة . وهذه الآيات هى :

الآية ٦١ من سورة آل عمران [فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين] .

والآية ١٠٣ من نفس السورة [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا] .

والآية ٥٤ من سورة النساء [أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله] .

والآية ٤٤ من سورة الأعراف [وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم].

والآية ٣٣ من سورة الأنفال [وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم] .

والآية ٨٢ من سورة طه [وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى] .

والآية ٣٣ من سورة الأحزاب [إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً] .

والآية ٥٦ من نفس السورة [إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما] .

---

(١) انظر الصواعق المحرقة ، طبع القاهرة ١٩١٢ ص ٨٥ - ١٠٢ ، وراجع آيات القرآن المتعلقة بعلى وأهل بيته استناداً إلى ثقات أهل السنة ، عند المحب الطبرى فى كتاب الرياض النضرة فى مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧ جـ ٢ ص ٢٠٦

والآية ٢٤ من سورة الصافات [وقفوهم إنهم مسئولون] .

والآية ١٣٠ من نفس السورة [سلام على آل ياسين] .

والآية ٢٣ من سورة الشورى [قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى] .

والآية ٦١ من سورة الزخرف [و إنه لعلم للساعة] .

والآية ٥ من سورة الضحى [ولسوف يعطيك ر بك فترضى] .

والآية ٧ من سورة البينة [إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية] .

و إذا نحن نظرنا فى هذه الآيات لم نكد نستطيع أن نجد إلا فى أقلها مايصلح سنداً لتفسير فى صالح العلويين (كما فى الآية ٣٣ من سورة الأحزاب ، والآية ٢٣ من سورة الشورى) . ولا تصلح أن تكون كذلك إلا بوساطة أحاديث مذهبية قرنت بها ، مع استخلاص هذه النتيجة : أن حب آل بيت النبى [صلى الله عليه وسلم] من تمام الإيمان . وهذه النتيجة تتفق أيضاً مع مذهب أهل السنة ، الذى لايحيد عنه إلا من يسمون « النواصب »[1] ، فهم يذهبون بعيداً فى إنكار تعظيم العلويين ، حتى أمكن أن يقول فيهم شاعر من الشيعة المعتدلين :

«لو يستطيعون من ذكرى أباحسن وفضله قطعونى بالسكاكين

ولست أترك تفضيلى له أبداً حتى الممات على رغم الملاعين[2]»

ولكن الشيعة يغالون مغالاة لاتقف عند حد فى التنقيب عن مثل هذه الملابسات القرآنية ، واستخدامها فى شئون عبادتهم . ففى الآية ٦٨ من سورة النحل : « و إذ أوحى ر بك إلى النحل . . . » ، ينبغى أن يفهم من النحل أهل

---

(١) انظر : Houtsma, Zeitschr.f. Assyr. XXVI 201

(٢) انظر الأغانى ج ١٧ ص ١٤٦ س ١٠

البيت[1] ؛ والشراب فى الآية ٦٩ : « يخرج من بطونها شراب » هو القرآن الذى استؤمنوا عليه . و إلى هذا التفسير ترجع تسمية الشيعة عليا بلقب : أمير النحل ، فهو يعسوب المؤمنين[2] .

و بهذه الروح يفسر الشيعة على مذهبهم آية النور (الآية ٣٥ من سورة النور) التى سبق ذكر تفسيرها عند المتصوفة . فالمشكاة فاطمة ، و « فيهامصباح » هو الحسن ، و « المصباح فى زجاجة » هو الحسين ، « كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة » الشجرة المباركة هى إبراهيم ، « لاشرقية ولا غربية » أى دين ابراهيم لايهودى ولا نصرانى . . . . « نور على نور » أى إمام بعد إمام ، « يهدى الله لنوره » أى للأئمة « من يشاء » أن يدخله فى نور ولا يتهم (قمى ص ٤٥٦) .

والآيات ٧ فما بعدها من سورة البلد : « أيحسب أن لم يره أحد * ألم نجعل له عينين [يعنى رسول الله] ولسانا [يعنى أمير المؤمنين ـ علياً ـ] وشفتين [يعنى الحسن والحسين] وهديناه النجدين [إلى ولايتهما] » (قمى ص ٧٢٦) . و إذا ورد فى القرآن (الآية ٣١ من سورة البقرة) أن الله علم آدم الأسماء كلها ،

---

(١) حمل متملق للعباسيين هذه الآية عليهم ، حتى إن الخليفة المهدى وافق بشار بن برد الشاعر فى سخريته من هذا التفسير (انظر الاغانى جـ ٣ ص ٣٠) ، وكان العباسيون فيما عدا ذلك يحبون الاستماع إلى مادحيهم من الشعراء الذين يستخرجون مدائحهم من الآيات والسور (انظر : .Abhandlungen zur arab Phil. I. 134 ، والأغانى جـ ١٥ ص ٧٤ [محمد بن سليط فى المتوكل] والتوحيدى نشر مارجليوث ص ١١٤) وانظر كتاب الرد على الباطنية للغزالى ص ٨ تعليق رقم ٥ ، وطبيعى أن ذلك كان جارياً أيضاً عند الفاطميين ، انظر مقال كريمر عن : محمد بن هانىء فى : ZDMG XXIV 489

وانظر : ديوان عمارة اليمنى ، نشر ديرنبورغ ص ٣٠٦

(٢) انظر: ZDMG LXIV 532

فلا يمكن أن يدل ذلك إلا على أنه أوحى إليـه بأسماء الأئمة ؛ كما أن عهد « أَلَسْتُ » ، فى الآية ١٧٢ من سورة الأعراف ، يتضمن فى طياته الإيمان بأن محمداً نبي وأن الأئمة خلفاؤه (العسكرى ص٨٧) . وفى الآية ٨٧ من سورة الحجر: « ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم » ، يذكر الإمام أبو جعفر هذه الملاحظة : « نحن المثانى التى أعطاها الله نبينا ونحن وجه الله ، نتقلب فى الأرض بين أظهركم ، من عرفنا فامامه اليقين ، ومن جهلنا فامامه السعير » (قمى ص ٣٥٣)

وحيثما ورد ذكر :نور الله ، أو : جنب الله (فى الآية ٥٦ من سورة الزمر) أو غير ذلك من صفات الله ، حمل ذلك على الإمام أو الأئمة (قمى ٢٢٩ ؛ ٥٧٩) وربما كان ذلك على أن يكون المراد أن الأئمة هم الأقانيم والطبائع المادية لصفات الألوهية .

والآيات ٢٤ ـ ٢٦ من سورة إبراهيم : « ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء * تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون * ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار * » . سئل الإمام أبو جعفر عن معنى هذا التمثيل ، ففسره كما يلى : « الشجرة رسول الله ونسبه ثابت فى بنى هاشم ؛ وفرع الشجرة على بن أبى طالب ، وغصن الشجرة فاطمة عليها السلام ، وثمرتها الأئمة من ولد علىّ وفاطمة عليهم السلام ، وشيعتهم سلام الله عليهم ورقها ؛ وإن المؤمن من شيعتنا ليموت فيسقط من الشجرة ورقة ، وإن المؤمن ليولد فتورق الشجرة ورقة » ؛ ثم سئل الإمام عن معنى الكلمات : « تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها » فقال : « يعنى بذلك مايفتون (كذا) به الأئمةُ شيعتهم فى كل حج وعمرة من الحلال والحرام . ثم ضرب الله لأعداء محمد مثلاً فقال (ومثل كلمه خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار) » وفى رواية أبى الجارود قال : « أولئك الكافرون لاتصعد أعمالهم إلى السماء

و بنو أمية لايذكرون الله فى مجلس ولا فى مسجد ولا تصعد أعمالهم إلى السماء إلا قليل منهم[1] » (قمى ٣٤٥) .

وتأخذ هذا الأسلوبَ من التفسير الشيعى نشوةٌ حقيقية تفقده كل زمام فى تفسير سورة الرحمن ، وهى وصف بليغ لقدرة الله وحكمته ورحمته المتجلية فى الناس وفى الطبيعة ، وقد فصلت فواصلها المفردة بهـذه الآية : « فبأى آلاء ربكما (المخاطبان هما الإنس والجن) تكذبان ؟ » . فعلى تفسير الإمام يكون المخاطبان فى الظاهر هما الإنس والجن ، وفى الباطن فلان فلان. والإنسان فى الآية الثالثة من السورة [خلق الإنسان] هو علىّ بطبيعة الحال . وهو كذلك « الميزان » الذى وضعه الله (الآية ٧) . وعلى ذلك يكون المراد من عدم الطغيان فى الميزان و إقامة الوزن بالقسط (الآية ٨ فما بعدها) هو طاعة علىّ وعدم عصيانه . والمراد من « المشرقين » ، فى الآية ١٧ ، محمد وعلىّ طبعاً ، ومن « المغربين » الحسن والحسين ؛ وهذان أيضاً هما اللؤلؤ والمرجان فى الآية ٢٢ ؛ وأخيراً : « كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام * » ، قال على بن الحسين ، الحفيد الأصغر للنبى [صلى الله عليه وسلم] : « نحن الوجه الذى يؤتى الله منه » . وقال الإمام أبو جعفر : « نحن جلال الله وكرامته التى أكرم الله العباد بطاعتنا » . والآية ٣٩ : « فيومئذ لا يُسأل عن ذنبه إنس ولا جان » ، يعنى « أنه من تولى أمير المؤمنين وتبرأ من أعدائه وأحل حلاله وحرم حرامه ، ثم دخل فى الذنوب ولم يتب فى الدنيا ، عُذّب عليها فى البرزخ ، ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يُسأل عنه يوم القيامة » (قمى ص ٦٥٨ — ٦٦٠) . وعلى هذا النحو يفسر الشيعة أيضاً مضمون هذه السورة البليغة الحميدة التأثير تفسيراً سطحياً تافهاً فى روح مذهبية ، و يسلبونها بتأويلات فارغة أثرها الفنى الجميل .

وأى شىء لم يحملوه على علىّ وشيعته بوجه خاص ! « التين والزيتون » ،

---

(١) المقصود بذلك طبعاً رجال مثل عمر بن عبد العزيز .

اللذان ورد القسم بهما فى القرآن على أن الله [سبحانه] قد خلق « الإنسان في أحسن تقويم » (الآية ٤ من سورة التين) ، لايمكن أن يراد بهما إلا أناس من أهل البيت[1] ؛ والمؤذن الذى يؤذن فى الآخرة « أنْ لعنةُ الله على الظالمين » (الآية ٤٤ من سورة الأعراف) هو علىّ (قمى ص ١١٦) ؛ وعلىّ هو الأذان « من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر » (الآية ٣ من سورة التوبة) ؛ ويمكن دائما أن يراد علىّ من : « آيات الله » (مثلا في الآيات ٥ ـ ٧ من سورة يونس، والآية ٦٩ من سورة الزخرف؛ انظر القمى ص ٢٨٤) ؛ و : « حق اليقين » (في الآية ٥١ من سورة الحاقة) ؛ و : « نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا » (فى الآية ٥٢ من سورة الشورى) ؛ و : « النور الذى أنزل به » (فى الآية ٨ من سورة التغابن ، قمى ص ٥٠٥) ـ كذلك مايرد الحث عليه كثيراً فى القرآن من ذكر الله : « ذِكْر ربه » (فى الآية ١٧ من سورة الجن) ، المراد بالذكر فيه ولاية علىّ (قمى ص ٧٠٠) . « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا » (فى الآية ٢٦٩ من سورة البقرة) ، الخير الكثير معرفة أمير المؤمنين والأئمة (قمى ص ٨٣) ؛ وعلىّ هو الذى ينبغى أن يفهم من الصراط المستقيم (في الآية ٥٢ من سورة الشورى) ، وكذلك من « الميزان » الذى أنزل الله به الكتاب (في الآية ١٧ من نفس السورة) . كما يرجع إلى علىّ لفظ : « حق » (فى الآية ٥٣ من سورة يونس) ؛ و : « الحق » (فى الآية ٧٨ من سورة الزخرف) : « لقد جئناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون » ، وعلى مقتضى ذلك يكون الكارهون للحق هم جحدة حقه .

ثم إن علياً هو الذى يقول عنه الكتاب : إنه « أحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدّا » (الآية ٢٨ من سورة الجن) ؛ فهو قد أحصى ما كان أو يكون منذ أن خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة من فتنة أو زلزلة أو خسف أو قذف

---

(١) انظر الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٩٧ س ٩

أو أمة هلكت فيما مضى أو تهلك فيما بقى، وكم من إمام جائر أو عادل يعرفه باسمه ونسبه ومن يموت موتاً أو يقتل قتلا ، وكم من إمام منصور لاينفعه نصر من نصره وكم من إمام مخذول لايضره خذلان من خذله (قمى ٦٩٩) . و بعبارة أخرى : لم يوجد فى أحداث الطبيعة والعالم سر يخفى على علىّ بشهادة الله .

وأرى جديراً بالذكر على وجه الخصوص أن عبارة : « الكلمة » تحمل كذلك على علىّ . « يحرفون الكلم عن مواضعه » (فى الآية ١٣ من سورة المائدة) هذا يرجع إلى أولئك الذين يسلبون علياً حقوقه . « وجعلها كلمة باقية » (فى الآية ٢٨ من سورة الزخرف) ، « ولولا كلمة الفصل لَقُضِى بينهم » (فى الآية ٢١ من سورة الشورى) ، فى كل مكان علىّ هو « الكلمة » .

وهذه التسميات القرآنية تجد كذلك في الحديث الشيعى تعبيراً كثيراً ، ففى حديث زعموا أن صحته تعتمد على رواية أكثر من ٣٠٠ طريق[١] من طرق الإسناد ، روى أن الله [سبحانه] قال في خطاب إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] عن علىّ مامعناه : إن علياً نور أوليائى ، وهو الكلمة التى جعلتها حقاً على من يخشانى .

و يحمل علىّ فى كتب الشيعة هذا اللقب : « كلام الله الناطق[٢] » . ومقتضى ماتقدم أن جمع كلمة ، وهو « كلمات » يحمل على الأئمة : « و يحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون » (فى الآية ٨٢ من سورة يونس ، وفى كثير غيرها ، انظر القمى ص : ١٥١ ، ٢٤٨ ، ٢٩٠ ، ٦٠٢) .

وهنا تقترب إلينا مسألة : ألم يشارك تأثير فكرة « الكلمة » على وجه من الوجوه فى الاتجاه إلى جعل علىّ والأئمة يبدون على أنهم تجسيم للكلمة ؟

---

(١) انظر : كشف اليقين للحلى ص ٥٩ — ٦٠

(٢) انظر : ZDMG LXIV 532

بيد أنه لا يتفق مع منهج طبيعة الرواية الإسلامية ، ألاَّ توضع بإزاء هذه الروايات من التفسير الشيعى وجوه أخرى من تفسير القرآن ، صادرة من قبل أهل السنة ، أُريد بها تأييد الأقوال المطابقة للحق وحدها فى نظر المذهب السنى . ولا شك أن التفسيرات السنية التى اخترناها لنذكرها فيما يلى على سبيل التمثيل ، لا تتخلف عن التفسيرات الآنفة الذكر المشتملة على ميول شيعية .

فى الآية ٢٩ من سورة الفتح : محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيما فى وجوهم من أثر السجود ذلك مثلهم فى التوراة ومثلهم فى الإنجيل كزرع أخرج شطأه [أبو بكر] فآزره [عمر] فاستغلظ [بعثمان] فاستوى على سوقه [بعليّ] .

ورويت رواية عن أبي بن كعب وناهيك به ، وأخذ الواحدى النيسابورى (المتوفى ٤٦٨ هـ = ١٠٧٥) هذه الرواية فى كتابه (أسباب النزول) ، ومقتضاها أن أبيا سأل النبي [صلى الله عليه وسلم] عن معنى سورة العصر المكية وأنه تلقى التفسير التالى : « والعصر إن الإنسان لفى خسر [هذا يرجع إلى أبي جهل عدو النبى] الا الذين آمنوا [أبو بكر] وعملوا الصالحات [عمر] وتواصوا بالحق [عثمان] وتواصوا بالصبر [علىّ] [1] » . ويدور خلاف كثير حول المراد فى سورة الليل . فيريد أهل السنة أن يحملوا الرجل الذى حصل الثناء عليه فيها على أبي بكر ، وذلك مايرفضه الشيعة طبعاً ، فهم يبذلون كل جهد فى سوق الأدلة على حملهم ذلك على عليّ [2] .

وبمثل هذه الملابسات كان قصد أهل السنة حقاً مقصوراً على مجاراة تفسيرات الشيعة فى سباق متواضع . فهى تبدو عند أهل السنة هوى وولوعاً بجانب خاص

(١) عند المحب الطبرى فى كتابه السالف ذكره جـ ١ ص ٣٤ ، وقد ذكر كثيراً من الأحاديث الشبيهة بذلك أيضاً .

(٢) انظر مفاتيح الغيب للفخر الرازى جـ ٨ ص ٥٩٢

من التفسير فحسب ، ولم تتطلب فى التفسير السنىّ الجادّ مثل تلك المكانة التى يضع فيها علماء الدين من الشيعة مبالغاتهم فى التفسير بكل جد وتصميم ، بعد أن يصوغوها بنشاط فى معتملاتهم ، و يصبوها على قوالبهم .

ولا يقنع الشيعة أيضاً بحمل عبارات القرآن واستعمالاته على أحداث وأشخاص من عهد الإسلام المبكر وحرو به الأولى على الخلافة السائدة ، بل كان لابد أن يشتمل القرآن على نظامهم ومذهبهم إلى أقصى نتائجه . كذلك ينبغى أن يكون فى القرآن مكان لتتويج نظريتهم فى الإمامة وتصحيحها ، ولظهور الإمام المحتجب فى مستقبل الزمان . وقد قدّم التفسير الشيعى هذا المكان أيضاً لذلك التصور العقدى بكثرة ظاهرة . فقد نسب أولاً إلى الأمام أبى جعفر هذا المبدأ التعليمى : « مابعث الله نبياً من لدن آدم فهلم جرا إلاّ و يرجع إلى الدنيا (الرجعة)[1] و ينصر أمير المؤمنين » ، وهو قول الله [سبحانه] : «لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أ أقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » (الآية ٨١ من سورة آل عمران) . والنصر الذى أقروا به هنا يشمل أيضاً نصر النبي لعلىّ . فكل نبى من الأنبياء الأول يجب أن يبادر بنصر وليه . و إنما يمكنهم أن يفعلوا ذلك إذا ظهروا ثانياً على الأرض . وعلى ذلك فالإمام المحتجب داخل هنا أيضاً فى صف الأنبياء . وقد حصل التنبؤ باختفائه فى القرآن ، وذلك

---

(١) بنيت النظرية الشيعية القديمة : أن محمداً [صلى الله عليه وسلم] نفسه بعث ثانياً فى صور العلويين ، على الآية ٨٥ من سورة القصص : [إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى ميعاد] ، والآية ٨ من سورة الانفطار : [فى أى صورة ماشاء ركبك] انظر :

(Wellhausen' Die religioes- politischen Oppositionsparteien im alten Islam 63,16

وانظر أيضاً فى معنى الرجعة : الأغانى ج ٣ ص ١٨٨

فى الآية ٣٠ من سورة المُلْك : « قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غَوْراً فمن يأتيكم بماء معين » ، كذلك ظهوره ثانياً على الأرض ذات يوم : « فإلينا مرجعهم » (فى الآية ٤٦ من سورة يونس) « وقل جاء الحق ومايبدىء الباطل ومايعيد » (الآية ٤٩ من سورة سبأ) « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد » (الآية ٥١ من سورة غافر) ثم (آية ١٠٥ من سورة الأنبياء) : « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون » ، هم بطبيعة الحال المهدى ومن معه . كل هذه الآيات ، وكثير غيرها ، يراد بها ـ كما يبدو ـ أن تحمل فى أسلوب شديد القسر والاستكراه على الرجعة ، أى رجوع الإمام ، وعلى حربه الساحقة للظلم ، وقبل كل شيء على مناصبته لاغتصاب حقوق العلويين (انظر القمى ص : ٩٦ ، ٢٣٠ [فى تفسير الآية ١٧٢ من سورة المائدة] ، ٢٨٨ ، ٣٣٤ ، ٥٤٢ ، ٥٨٦ ، ٦٩٠) ؛ « ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولُنّ ما يحبسه » (فى الآية ٨ من سورة هود) ، فُسّرت هذه الآية بانها إشارة إلى أصحاب القائم الثلاثمائة والبضعة عشر ، الذين يؤيدون الإمام عند رجعته ؛ وذلك بتفسير لفظ أمة الذى يعبر هنا عن الوقت ، بالجماعة من الناس ، والشعب ، وإذا فالمعنى : إلى جماعة معدودة (انظر القمى ص ٢٩٨) ، وعلى النقيض من ذلك يحمل الوعيد الموجه إلى الكافرين فى الآية ٢٢ من سورة النحل : « فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون » على منكرى الرجعة : فالتفسير الشيعى ينقل لفظ : الآخرة إلى ظهور المهدى مرة أخرى فى نهاية العالم (قمى ٣٥٨) ، كما أُخذ الجهاز الأُخروى برمته فنُسب إليه . بل هو سيد الأرض (ربها فى الآية ٦٩ من سورة الزمر : « وأشرقت الأرض بنور ربها » انظر القمى ص ٥٨١) .

ولكن هذا ليس كافياً بعد . فإن القرآن يشير أيضاً إلى الأئمة المزيفين ، الذين يظهرون من وقت إلى آخر باسم المهدى ، مع المطالبة بأداء أوامر الله :

« ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس فى جهنم مثوى للمتكبرين » (الآية ٦٠ من سورة الزمر) ، وفى ذلك يقول الإمام جعفر : « من ادعى أنه إمام وليس بإمام وإن كان علوياً فاطمياً »(قمى ص ٥٧٩) . وهـذه إشارة واضحة إلى مؤسس الدولة الشيعية للفاطميين الممثلين نظرية الامامة عند الاسماعيلية ، الذين يصورن تتابع فكرة الامامة الشيعية ابتداء من الإمام السادس فى سلسلة أخرى من الأوصياء تخالف مايقول به الامامية الاثنا عشرية . وقد زاولت مع ذلك أيضاً تلك الطبقة من الإسلام الشيعى تفسيراً مذهبياً خاصاً للقرآن ، يسلك تارة منهج الشرح بطريقة التأويل(١) للشريعة والنصوص المقدسة على أسلوب « إخوان الصفاء » (انظر ص ٢١٠ فما بعدها من هذا الكتاب) ؛ ويتبع تارة أخرى طريقة استخدام نصوص القرآن لصالح نظريتهم الخاصة فى الامامة(٢) . كذلك أيضاً طبقة غلاة الشيعة الذى عمدوا ــ منذ أقدم مراحل النمو فى تكوين حزبهم الشيعى ــ إلى ربط نظريتهم فى الامامة بفكرة تناسخ الأرواح ، أقحمت(٣) هذه الأفكار فى نص القرآن (فى الآية ٨ من سورة الانفطار : فى أى صورة ما شاء ركبك) .

وأخيراً أنشأت فرقة البابية ، التى تمتد جذورها فى الأصل إلى الشيعة (فرقة الشيخية) ، تفسيراً مذهبياً للقرآن فى ضوء ميولهم الحزبيـة . وقد وضع مؤسس الفرقة نفسه نقطة البدء لذلك فى تفسير مطول كثير الاستطراد لسور

---

(١) يبدو أن فرقة الكيسانية الشيعية المبكرة التاريخ سبقت إلى ذلك التأويل ، وإن لم نحصل على مثال لاسلوب تأويلها واتجاهه (انظر الشهرستانى نشر كيرتن ص ١٠٩ ، وفان فلوتن : (Recherches sur la domination arabe 42

(٢) انظر الرد على الباطنية للغزالى ص ٥٠ ، نصوص ص ١٢ . وذكر جريفيني نموذجاً لتفسير الباطنية للقرآن (لسورة هود) فى : ZDMG LXIX 88

(٣) الأغانى جـ ٨ ص ٢٣ س ٢١

متفرقة[١] ، وضع فيه بادىء ذى بدء ـ كما جعل أسلافه الشيعون من قبل[٢] ، و إن كان أسلوبه أبعد استرسالا فى العاطفة والخيال ـ تقديس الإمام قاعدة أساسية على أنه الفكرة المركزية للنصوص التى يفسرها ، وربطها فى اطراد مستمر بتعاليمه الغنوصية . و بعد أن انفصلت البابية فى نموها المتأخر انفصالا رسمياً أيضاً عن الإسلام الذى ادّعت أنها نسخته[٣] ، لم يزل علماؤها يستمدون الحجج لنظرياتهم بشغف متزايد من الفرقان ، الذى يسوونه و يخرجونه تخريجا موافقاً لمذهبهم ، و إن كانوا قد اطرحوه حقاً وراء ظهورهم . والكتب التى صدرت عن الصورتين الظليتين لهذه الفرقة ، اللتين تكافح إحداهما الأخرى (البهائية والأزلية) ، تفيض بنصوص مستمدة من القرآن تحمل على أحداث فى تاريخ هذه الفرقة . وعلى القرآن أن يقوم نصاً أساسياً لجميع هذه الميول والمذاهب : « حيث يبحث كل امرىء عن عقيدته و يجدها » .

هذا هو ما نسميه تفسيراً حزبياً مذهبياً . ولم يعدل نولدكه **Noeldeke** عن شاكلة الصواب إذ وسم ذلك التفسير بهذا الطابع : « نسيج سقيم من الأكاذيب والجهالات »[٤] . بيد أن مراعاتها من الوجهة التاريخية أمر لامعدل عنه للمعرفة الكاملة بالتيارات الدينية فى الإسلام .

---

(١) تكلم عنه براون :

E.G. Browne فى : Journ. Roy. As. Soc. 1892, 261 — 268; 637 — 648

(٢) يسوق ـ عدا أحاديث الشيعة ـ تفسير القمى ، انظر براون فى المجلة السالفة الذكر ص ٦٤٠

(٣) انظر الموضع الهام فى كتاب نقطة القاف لميرزا جانى (سلسلة نشريات جب) ص ١٥٠ ـ ١٥٢

(٤) انظر تاريخ القرآن لنولدكه (ط ١) ص XIXX

التفسير فى ضوء التمدن الإسلامى

— ١ —

منذ وقت طويل ، صارت موضوعَ التأمل والبحث من مختلف وجهات النظر (التاريخية ، والدينية العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية) مسألةُ : هل يقف الإسلام حجر عثرة فى سبيل مجتمع يخضع لسلطان مذهبه الفلسفى ، حين يزاول مهمة السعى إلى مطالب حياته الثقافية والاجتماعية ، المطردة التقدم ، وتحقيق التناسب بينه و بين مقاصد هذه الحياة ونظم تكوينها ؛ و بعبارة أخرى : هل الإسلام وحياة الحضارة فى التمدن الحديث ضدان على طرفى نقيض غير قابلين لتسوية أو توفيق [١] ؟

ودون أن نأتى هنا على دمغ هذا السؤال بالسطحية والسذاجة ، يمكن الإشارة إلى الأمر الواقع ، من أن الإجابة على هذا السؤال بالتضادّ بين الحضارة والإسلام وهو جواب محبب إلى دوائر كثيرة ، قد وجدت فى دوائر مختلفة من العالم الإسلامى مايرد عليها من الوجهتين النظرية والعملية .

وتستحق تنويها خاصا ، لموقفها الجادّ القوى ، حركة برزت منذ عشرات كثيرة من السنين ، فى دائرة مختارة مطردة الاتساع من مسلمى الهنود [٢] . وقادة هذه الحركة وأتباعها يذهبون من الناحية العلمية والعملية لا إلى إمكان التوفيق بين ذينك الضدين المتناقضين فحسب ، بل يذهبون أبعد من ذلك ، وإن كانوا

(١) راجع C. H. Becker, Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit u. Gegenwart(Nr. 12 der Wissenschaftl. Vortraege gehalten in Warchau 1916-17; Berlin 1918; 217 ff.

(٢) أنظر حكم نولدكه على الحركة ودائرتها فى The Academy 2. Juni 1873:

مدفوعين بنشاط دفاعى من جانب واحد ، حين يصورون مبادئ الإسلام الأساسية على أنها المؤئل الاختصاصى للتقدم العقلى والاجتماعى ، الذى ليس غير عائق لهذا التقدم فحسب ، بل هو مشجع له على وجه حاسم بفضل تكوينه وتوجيهه . ولم يعد الإسلام بعيداً عن هذا التوجيه إلا بتأثير الفهوم السيئة ، ووجوه التفسير الخاطئة من قبل علمائه المتاخرين .

فقط تحريف الإسلام هو الذى سبب الحكم المناقض لمعناه وحقيقته ، وهو عدم مسايرته لمقتضيات الحضارة الحديثة . فقد وُضعت قِيمٌ نهائية مطلقة لأمور ليست إلا ذات دلالة نسبية موقوته ، وَزُوِّدت فروض ، مقيدة فى نشأتها بحاجة الوقت وملابساته ، بحق الشرعية المطردة التى لاتقبل تغييراً ولا تبديلا . بهذا تجمدت الحياة فى الإسلام ، و برزت للشاهد الغريب خرافة أن افتراض كمال الإسلام ربما أشبه تطلب المربع من الدائرة . ولو فهمت الأمورالنسبية والموقوتة فى الإسلام على وجهها ، أى على أنها نسبية وموقوتة — وكل ماهو كذلك لايرجع إلى دائرة العقيدة والأخلاق ، بل إلى الأسس الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية ، كما إلى المعارف العلمية — لما وقف الإسلام بحال حجر عثرة فى سبيل النظم الاجتماعية التى تتطلبها الملابسات والاتصالات الزمنية المتغيرة ، ولا فى سبيل تحقيق نتائج البحث العلمى .

وليس الإسلام على وجه الخصوص عدوا للتقدم العلمى وإلا صار متعارضا مع روح مؤسسه . « فقد قدس محمد [صلى الله عليه وسلم] تفكير العقل على أنه أسمى أعمال النفس الإنسانية وأشرفها . وعلماؤنا المدرسيون ومقلدوهم تقليد العبودية هم الذين فسروا الاستناد إلى هذا التفكير بأنه خطيئة وضلال »[1] « و إن تقديس النبى العربى للمعرفة والعلم ليميزه من جميع المعلمين و يجعله وثيق القرابة إلى عالم التفكير الحديث» (الفصل الأول ص٣٣١) « واتفاق نظام محمد [صلى الله عليه وسلم] مع كل مرتبة من مراتب التقدم يدل على حكمة مؤسسه (الفصل الأول ص ١٩٨)

---

(١) أنظر Ameer Ali, The Spirit of Islam 162:

فى هذه النصوص ، المنقولة من كتاب الفقيه الهندى سيد أمير على ، من أبرز قادة النهضة الثقافية الإسلامية بالهند وأعظمهم تأثيراً : كتاب روح الإسلام أو حياة محمد وتعاليمه :

The Spirit of Islam or the life and Teachings of Mohammed, Calcutta 1902

يتضح اتجاه مذهبى دفاعى قوى : هو وجهة النظر إلى أن الإسلام لا يقف فقط موقفا غير معاد للتقدم ، بل هو قد وضع على نحو أكثر تناسباً ومواءمة لهذا التقدم من كل قالب دينى تاريخى آخر . وإن إدراك معنى الإسلام الأصلى ، المحرر من كل ملاحظة نسبية أو زمنية ، الذى هو دين محمد [صلى الله عليه وسلم] وتعاليم صحابته المباشرين الذين ترجموا بأمانة روح مؤسسه الحقيقية فى خلوصها وصفائها ، هذا الإدراك يتطلب أقوى حد من الموافقة على التنظيمات التقدمية فى المجتمع ، والاعتراف النظرى ، والاصطناع العملى لما يبلغه العلم من نتائج ، وكذلك المشاركة فى كل ذلك .

ونستطيع أن نقربِ للفهم نتائج هذا المذهب من التفكير على خير الوجوه إذا استعضنا من مواصلة التعليق على هذا المذهب بعرضه فى عبارة سيد أمير على نفسه ، نقلا عن كتابه السالف الذكر (روح الإسلام) ، وهو واحد من كثير من الكتب التى خصصها هو ورفاقه فى المذهب لإثبات صواب اتجاههم الدينى ؛ قال :

« إن إسلام محمد [صلى الله عليه وسلم] وحده من بين جميع الأديان التى حققت هداية الضمير الإنسانى هو الذى يوحّد بين الفكرتين اللتين حددتا فى مختلف العصور بواعث السلوك الإنسانى : الشعور بقيمة الانسان وخطره ، الذى كان سائداً فى الفلسفة القديمة ؛ والشعور بالخطيئة الإنسانية ، الذى هو أمر نفيس القيمة عند أنصار النصرانية » (الفصل الأول ، ص ١٥٢) .

ثم :

« حيثما وجد الإسلام طريقه إلى الامم المتقدمة والقابلة للثقافة والتهذيب ،

احتفظ دائما بالاتساق والمسايرة للاتجاهات التقدمية ، ووقف مشجعا باطراد إلى جانب الحضارة ، وأكسب الدين بهاءً ومجداً » (الفصل الأول ص ١٥٨)

إن المرونة العجيبة للأوامر الإسلامية فى كل عصر وكل أمة ؛ وخلو هذه الأوامر من التعاليم المحوطة بالغموض ، التى يمكن أن تلقى ظلا من الجهل العاطفى الشائق على المعارف الأولى ، أى المعارف التى انغرست فى صدر الإنسانية ؛ كل ذلك يدل على أن الإسلام يقدم آخر طور من أطوار التكوين الدينى فى طبيعتنا . وأولئك الذين يجحدون الأهمية التاريخية لبعض أوامره ، يرون أن مايتراءى من شدة هذه الأوامر ، أو عدم صلاحيتها فى بادئ الرأى لمناحى التفكير فى العصر الحديث ، يبعد الإسلام عن كل حق فى حسبانه دينا عالمياً. ولكن نظرة قصيرة كذلك إلى الأهمية التاريخية للتشريعات والأوامر ، واعتدالاً أكثر قليلاً فى سبر الحقائق الواقعة ، سيبرز وشيكا ذلك الطابع الموقوت للقواعد التى لايمكن إلا بعسر تحقيق التوافق والاتساق بينها و بين مقتضيات العصر الحديث ورغباته (الفصل الأول ص ١٥٣) .

« أكد بقوة واعظ مسيحى ذلك الفرق الشاسع بين الدين وعلم اللاهوت ، و بين المضارّ التى يسببها الخلط فى كنيسته بين هاتين الدائرتين . ومثل ذلك يسرى أيضا على الإسلام . فقد أخلت العبادة الدينية العملية مكانها للسراب المِهْنىّ الخادع ، وأخذ جانب التظاهر بمراسيم الشعائر الجامدة محل العمل التقى الحق ، ومحل عمل الخير للانسانية حباً فى الخير لذاته ، و بباعث من حب الله . وتلاشت جذوة الشغف الدينى ، وصار الاستسلام لله ورسوله لفظا مجرداً عن مدلوله . . . . إن مسلمى زمننا يجهلون الجانب الروحى فى حبهم اليائس للألفاظ والحروف . و بدلاً من أن يصوغوا حياتهم على المثل الأعلى الذى قرره النبى [صلى الله عليه وسلم] ، و بدلا من أن يطمحوا إلى التسابق فى أعمال الخير .... وبدلا من أن يحبوا الله و يحبوا خلق الله حباً فى الله ، جعلوا أنفسهم عبيداً لمذهب النفعية والملاحظة

السطحية ، ولقد كان طبيعياً أن يعمد التلاميذ الأولون فى إجلال و إعجاب بالمعلم [صلى الله عليه وسلم] إلى تجسيم سيرته فى الحياة ، وعرض الأحداث العابرة لمجرى حياته الكثير الألوان فى معرض متبلِّر صاف ، وأن ينقشوا على أفئدتهم أوامر وقواعد ومعايير صدرت مع مراعاة المقتضيات اليومية لمجتمع حديث الطفولة . بيد أنه ينبغى افتراض أن أعظم مصلح أخرجه العالم على الإطلاق ، وأعظم داع إلى سيادة العقل ، والرجل الذى نادى بأن العالم الكلى محكوم ومسيّر بقانون ونظام ، وأن قانون الطبيعة إنما هو نمو مطرد ، هذا الرجل إذا ظننا أنه فكر على وجه ما أن التعاليم والأوامر التى دعت إليها مقتضيات عابرة لشعب نصف متحضر يجب أن تبقى دون تغيير أو تبديل إلى نهاية العالم ، فسيكون معنى ذلك الافتئات وعدم الإنصاف لنبى الإسلام » .

« لم يوجد أحد سواه كان أكثر إدراكا لضرورات هذا العالم المطرد التقدم بماله من ظواهر اجتماعية وخلقية دائمة التغير ، وفهما لرجحان أن ما نزل عليه من وحى لا يعطى كل الأحوال المتغيرة الممكنة .... إن المعلم العظيم ، الذى امتلأ شعوراً بمقتضيات عصره وحاجات شعبه الذى كان عليه أن يؤثر فيه ــ وهو شعب غريق فى هوة الحيرة الاجتماعية والخلقية ــ قد أدرك ، ويمكن أن نقول : تنبأ ببصره الحاد ونظره البعيد المرمى ، أنه سيجيء زمن ينبغى أن يفصل فيه بين المقاييس الوقتية التى هدفت إلى مطابقة مناسباتها و بين المقاييس العامة الدائمة . إنه يقول : « إنكم فى زمان من ترك منكم عُشْر ما أُمر به هلك ، ثم يأتى زمان من عمل منهم بعشر ما أُمر به نجا » [1] .

وإذاً : « فليس شرع المعلم [صلى الله عليه وسلم] هو المسئول عن هذا البلاء الذى حل بالأمة الإسلامية . فليس هناك دين أكثر سماحاً بالنمو والازدهار ، ولم

---

(١) حديث رواه الترمذى فى آخر أبواب الفتن ، وقال فيه : هذا حديث غريب الخ .

تكن عقيدة من العقائد أنقى نقاء وأكثر اتساقا مع مقتضيات التقدم الإنسانى »
(الفصل الأول ص ١٦٠ ــ ١٦٢) .

* * *

وليس بغريب فى هذا الميل المذهبى الدفاعى لهذه الحركة الهندية ـ الإسلامية أن يحمل فى طياته نقاطا لاتثبت كثيراً على النقد فى تعليلها النظرى ، ولا تقوم على أساس متين من الناحية التاريخية .

فحينما يريد السيد أمير على أن يذكر نقاطا من التاريخ الإسلامى القديم يستند إليها فى الاتجاهات التى يمثلها هو ومدرسته ، نراه ينشىء مثلاً فى المدينة مركزاً علمياً حراً ، يزاول ويعلم فيه علي والعباس ، والأئمة كذلك من بعد ، رأيا حراً معارضاً فى تأثيره لضيق النظر الواسع الانتشار . وهنا وجد أيضا بعض من طرد من بيزنطة من الفلاسفة ملجأ ومستقراً (الفصل الأول ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥)

هذا التأليف غير التاريخى يترجح أنه نشأ من الرأى المستفيض عند الشيعة الذى يربط أوائل حركة الاعتزال بعلىّ والأئمة ، بل ينوّه بذكر علىّ على أنه مؤسس هذه الحركة [١] . ومن المحبب إلى المجددين الإسلاميين ــ الهنود أن يسموا أنفسهم باسم المعتزلة المحدثين . فإن الأهداف والاتجاهات التى تصدت لها تلك الطائفة الإسلامية الحرة التفكير ، التى يعدّ المجددون الهنود أنفسهم استمراراً لها ، قد بعثت على أيدى هؤلاء إلى حياة جديدة . وسيتبع ذلك إذاً بطبيعة الحال أن يقحموا كثيراً من تعاليمهم الخاصة فى نظام تلك المدرسة القديمة ، مما لم تستطع هذه المدرسة أن تفكر فيه بعد . ومن ذلك هذه الفكرة الحديثة من « تطور التشريع الالهى » تطوراً تاريخياً . « فهم (المعتزلة) يعتقدون زيادة على ذلك أنه بالنظرة إلى المعاملات الإنسانية لايوجد قانون خالد ؛ وأن الأوامر الإلهية التى تنظم سلوك

---

(١) انظر : ZDMG LIII 382 ، كذلك أرادت بحوث « إخوان الصفاء » نسبة بعض اتجاهات إلى إمام من العلويين ، أنظر نفس المجلة :XIII 39

الإنسان هى نتيجة نضج ونمو ؛ وأن الله قرر أوامره ونواهيه بمعنى قانون متدرج فى نموه » . «وهم (المعتزلة) يقولون بفكرة التطور بالنظر إلى كل القوانين التى تنظم علاقات الناس المتبادلة بينهم على أنها نتائج عمل من النمو لا يتوقف » (الفصل الأول ص ٣٨٦ ـ ٣٩٠) [1]

ولا ريب أن فكرة التطور لم تدخل أصلا فى دائرة أفكار المعتزلة ؛ ولكن المصلحين الهنود أدخلوها فى نظريتهم الإسلامية على أنها مبدأ أساسى يسوغ مطالبتهم بموافقة القوانين لحاجة الزمن، ورفض التشريع القانونى الثابت على حال واحدة ، والمدعى بحق خالد من السريان والاعتبار .

وهم يقفون موقفاً حراً بالكلية تجاه الحديث ، على أنه مصدر الأسس التى يُعَدّ تخليدها عقبة فى سبيل حرية النمو . ويجوز لنا بحق أن نرى بياناً معتمداً عن هذا الاتجاه فى تصريح لذلك الرجل الذى نستطيع أن نحسبه أرجح الواقفين على علم الرواية وعلى روح ذلك العلم بين ذوى الكلمة العليا فى حركة التجديد الهندية الإسلامية . وقد ألف هذا الرجل رسالة علمية خاصة لإثبات نظريته ، من أن محمداً [صلى الله عليه وسلم] ألغى أساس الرق الذى كان سائداً بين عرب الجاهلية ، وأنه على ذلك يكون نبى الإسلام أول رائد لنقض ذلك الأساس الاجتماعى المتوحش. وهو يفسر تصريحا معارضا لهذا الفهم ، واستخداماً لآية من القرآن فى هذه المعارضة بأنه سوء فهم فى التفسير . كذلك يفسر بيانات تاريخية من الحروب الأولى للإسلام الفتىّ فى روح فهمه الخاص بموقف الإسلام الأول من مسألة الرق . وطبيعى أن هذا الموقف لا يصادم جميع الأدب الفقهى فحسب ، بل كذلك مادة كبيرة من الحديث، وما فى ذلك من كثير من التفصيلات المأخوذة من سيرة الرسول ومسلك الخلفاء الأول ،

---

(١) يعلم أمير على نفس هذا التعليم فى مختصره عن : الإسلام ، المنشور فى مجموعة : Religions ancient and modern (London, Archibald Constable & Co. 1906) .

والتى تفترض الاعتراف بطبيعة الرق على أنه مؤسسة ذات حق من البقاء الاجتماعى فى الإسلام الأول. وهو ينحّى هذه الحجج المعارضة عن طريقه بالتصريح بأن النصوص المذكورة ليست أجدر بالتصديق فى وجهة النظر التاريخية من قصص ألف ليلة وليلة أو أخبار حاتم الطائى . « إذا أردنا أن ننظر إلى الأخبار التى تضمنتها تلك الكتب على أنها أسس للمسائل الدينية ، فسيكون الإسلام ـ والعياذ بالله من هذا ـ مساويا فى قيمته للعب الأطفال أو الخرافات عن ظهور الشياطين .... ولا ريب أن المحدثين قد دفعهم القصد النبيل إلى جمع الأحاديث ونقدها ، ولكن على الرغم من ذلك لا يكسب المرء من الروايات التى تشتمل عليها كتب الحديث ـ ولا يستثنى من ذلك البخارى ومسلم ـ إلا الظن . فكيف يكون الحال إذا فى كتب الرجال والتاريخ وما فيها من أخبار جديرة بالشك فى وقوعها ؛ إذا نحن أردنا أن نستمد القوانين الدينية من مثل هذه المصادر ، فسنسير على مثال الهنود الذين ضموا المهبهرتا Mahabharata إلى قائمة كتبهم المقدسة » [1]

وهؤلاء المجددون الهنود على حين أنهم مصممون من أول الأمر على رفض حجية تلك الجوانب من مصادر التشريع التى يمكن أن تقوم حجة على ثبات المؤسسات الاجتماعية والقانونية ـ وهو مبدأ أساسى للاصلاح الهندى الإسلامى من بدء عهده إلى أحدث مراحل نموه [2] ـ ، يحبب إليهم على الرغم من ذلك أن يستندوا إلى

---

(١) أنظر : سير سيد احمد خان بهادر : تبرئة الاسلام عن شين الأمة والغلام (عليجرة ١٨٩٥) ص ٥٨ .

(٢) وأكتفى بأن أذكر من البيانات القديمة بعض الشىء :

Cheragh Ali, The proposed political legal and social reforms in the Ottoman Empire and other Mohammedan States (Bombay 1883) XIX

ومن أحدث البيانات :

S. Khuda Bukhsh, Essays Indian and Islamic (London 1912) 289

وراجع فى هذا الأخير :

C. H. Becker, Der Islam III 198

الحديث إذا أمكن أن تُستنبط منه فكرة تبدو موافقتها لاتجاهاتهم الخاصة .[١]
وفيما عدا ذلك أيضا لايثبت على النقد ، ويتعارض كذلك مع الوقائع التاريخية ،
نظرهم فى تفصيلات ، أقل من ذلك شأناً[٢] ، إلى نمو طبيعة التشريع فى الاسلام .

وكما أنحت هذه الدوائر بمعول الهدم على اعتماد صحة الحديث ، فقد سلطت ذلك المعول على ركن أساسى آخر فى بناء مذهب أهل السنة . فهم لايعترفون للاجماع ، وهو سند أهل السنة فى شرعية العادات والمؤسسات المتقادمة العهد ، بحجية معتبرة فى جميع الأزمان ، ويسمون الاعتراف الأعمى به تقليداً يأباه الثقات من أهل السنة أنفسهم[٣]

وهم يطعنون بالوضع والاختلاق فى الأحاديث التى يعتمد عليها مذهب أهل السنة فى عدم تسرب الضلالة إلى إجماع الأمة . ويقولون : ومع ذلك لايجوز بحال إعطاء هذه النصوص ذلك التفسير والتطبيق الذى جرت العادة باتباعه . فبذلك — كما يقولون — يوضع إلى جانب النبى [صلى الله عليه وسلم] مشرع غير معترف به . وقد أقام الدليل على ذلك أحمد خان بهادر ، بأن الخلفاء الأول أنفسهم ، وآخرين من الصحابة ، لم يكن لهم علم أحياناً بحكم الرسول ، وبذلك تسربت عادات سقيمة أمكن أن تستقر ثابتة تحت راية الاجماع . « فى مجرى ١٢٥٠ عاما[٤] لم يقم أحد حقا بالمحاولة التى نقودها ، وأنا لا أرتاب فى أننى سأتهم بخرق إجماع الأمة . بيد أن من النظريات الدينية المعتبرة أن الاجماع الجديد يمكن أن ينقض الإجماع القديم. ولن يصل أحد إلى الإجماع الجديد إلا عن طريق خرق الإجماع . وإذاً فلا ينبغى لأحد أن تأخذه الدهشة إذا كنت أنا أول من يظهر معترضاً سبيل

---

(١) أنظر : The Spirit of Islam 333
(٢) المرجع السابق ص ٤٠٤ — ٤٠٦ .
(٣) أنظر : الرد على الباطنية للغزالى (المقدمة ص ١)
(٤) أى التاريخ الهجرى الذى كتب فيه هذا البحث .

الاجماع الأول ، وقائما على رأس أولئك الذين سيؤسسون ذات يوم الإجماع الجديد الذى ينقض الإجماع الأسبق .

بهذا تُستبعد البُقْعة الخادعة التى وضعناها على محيّا الإسلام (١) . أيها الأخوة المسلمون : إن ماتحملونه فى صدوركم من تصورات دينية ، هو نتيجةضيق الأفق فى معارفكم ، كما هو الحال أيضاً فى عقائد دينية أخرى . ولكن وقت هذا الضيق الفكرى قد ولى وانقضى . ونحن نعيش فى زمن يخطو فيه كل شىء إلى الأمام ، ويتسع مجال المعرفة . وسيأتى زمن تعترفون فيه بأن قولى حق مثلما ترونه اليوم غريباً عليكم .... كذلك الآن يتمكن جمال الإسلام فى قلوبكم دون أن تعرفوا طبيعته الحقة ، ولكن فى المستقبل يتمكن جمال الإسلام فى قلوبكم بمقدار يسمو على الماضى بألف ضعف . وإذاً تؤمنون به أولاً فى قرارة نفوسكم .....» (٢)

***

وفى وقت أحدث مما سبق ، برزت فى نطاق الإسلام بالهند أمارات مختلفة على أن اتجاها من التفكير فى نقد القرآن نفسه قد شق طريقه بين هذه الدوائر ، ففى عام ١٩١١ ، أخرج ميرزا أبو الفضل فى « ألله آباد » نص القرآن فى ترجمة انجليزية على الترتيب الزمنى ؛ وهذه خطوة واسعة إلى نحو من النظر فى كتاب الوحى على وجه موضوعى حر (٣) .

بيد أن الذى يتصل بدائرة بحثنا على وجه التفضيل هو الاتجاه الذى يظهر فى المذاهب الحديثة لتفسير النص الأصلى المقدس فى الإسلام، ذلك النص الذى يجب

---

(١) يفكر هنا على وجه الخصوص فى مسألة الرق (انظر ص ٣١٦ من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ٦٠ من الكتاب المذكور فى التعليق رقم ١ ص ٣١٧ من هذا الكتاب .

(٣) راجع : The Moslem world II 82-84

فى نظر المدرسة الحديثة أيضاً الاحتفاظ بحجيته التى لاتقبل مساساً . وهذا الرجل الذى سبق ذكره تكراراً ، والذى حصل التنويه به على أنه رائد دينى لحركة التجديد : السير سيد أحمد خان بهادر (١٨١٧ ـ ١٨٩٨ م) الذى أسس فى عليجره (سنة ١٨٧٥) مركزا تتبلر فيه هذه الاتجاهات ، قد أدخل أيضاً تفسيراً شاملاً للقرآن فى مجموعة كتبه التى ألفها لتأسيس مذهبه الإسلامى الجديد . وقد دلنا ميله المذهبى فى تفسير القرآن على اتجاهه إلى إثبات مبدأ النسخ فى القرآن فى رسالة خاصة . وكُتِبَ تفسيره الكبير ـ قصداً إلى التأثير الشعبى العام ـ باللغة الهندية الإسلامية وهى اللغة الأوردية ، ولهذا يؤسفنى أن لم يجد مساغاً إلى فهمى . وعلى ذلك سأضطر إلى الاكتفاء فى سد ذلك النقص بالعناية بكتاب حديث فى التفسير أسهل مساغاً لى ، إذ ألف باللغة العربية . وهو يصلح لعرض تأثير أحدث الحركات الدينية الإسلامية فى التفسير .

***

القصد إلى تحقيق قدرة الإسلام على الحياة بين تيارات العصر الحديث ، عن طريق إصلاح الأحوال المغلولة بقيود المذهب السنى الجامد ، ظهر أيضاً فى منطقة أخرى من العالم الإسلامى : فى مصر . ولا نستطيع أن ندلى بجواب قاطع على هذا السؤال : هل كانت البواعث الصادرة عن الهند ، هى التى ينبغى عدّ الاتجاهات المصرية نتيجة لها ؟ ربما كان دليلا معتمداً للإجابة بالسلب على هذه المسألة أنه لايلاحظ فى النشرات الأدبية للمصريين ارتباط بالحركة الهندية ، بل هم ينبعثون عن تأثير الأئمة الإسلاميين الأصليين من أهل السنة فى القرون الأولى ، ويهدفون على الأقل إلى إمكان الاستناد إليهم على أنهم مراجع فى إحقاق الحق ؛ ولا يرجعون بحال إلى رجال من الأسلاف المحدثين الهنود أو من اتفق مع مذهبهم .

كذلك هناك فرق هام فى الروح التى توجه قصد الإصلاح عند كلا المعسكرين . فقد دمغ المذهب الهندى الاعتزالى الجديد نفسه بطابع خاص، على أنه ممثل حركة

ثقافية نشأت من تأملات ألحّت على الأفـكار نتيجة لاحتكاك الدوائر الإسلامية بالأور بيين المتسلطين عليها . فاتجاههم الإصلاحى يخضع لتأثير الحضارة الأور بية ؛ ومناحى النظر الدينية عندهم أمر ثانوى الأهمية ، يقنعون به فى ارتياح ، ويعالجونه على نحو بعيد عن الاجتهاد والاهتمام .

أما الحركة المصرية فقد أخذت على عكس ذلك شعاراً دينياً . فهى تصدر فى مطالبها الإصلاحية عن التأملات الدينية ، مستقلة عن كل تأثير أجنبى . وهى تلح فى إبطال المنكرات إلحاحاً لاترجع شدته إلى أن هذه المنكرات معادية للحضارة ولا تتناسب مع عصرنا الحاضر ، بل إلى أنهـا معادية للاسلام ، كما تتعارض مع روح القرآن والسنة الموثوق بها . والبدع التى تستند إلى أحاديث مدّعاة ، تُحارَبُ بوسائل نقد الحديث المطابق لمنهج العلم الإسلامى. فهـذا النقد يقدم غالباً عُدّة الـكفاح فى وجه الأحوال الدينية السائدة ، التى يصمها قادة هذه الحركة الإسلامية بأنها تراث من الفساد يحمل وزر تدهور الإسلام .

وهم فى ذلك يلقون من ناحية أخرى وزنا للاحتفاظ بالطابع المستقل الخاص للرجل الشرقى المسلم ، و يحقِّرون التقليد الطائش المجرد عن المبدأ للمنزع الأور بى ، الذى يحذرون إخوانهم فى الدين من عواقبه وأضراره . بل يطمحون كذلك دون انقطاع إلى تأكيد الطابع العر بى الأساسى للاسلام تأكيداً صريحاً ، و يريدون المحافظة على كل الخصائص الشرقية السليمة المتفقة مع نظر يتهم الدينية . ولـكننا من أجل ذلك لانستطيع أن نسمى مذهبهم مذهب توسط دينى ، كما قلنا ذلك منذ قليل . ذلك أن هذا المذهب شديد الثبات تجاه جميع العادات الذميمة . بل يمكن على وجه أصح تمييز ذلك المذهب باسم : المذهب الوهابى الثقافى .

و يمكن أن نعد أول محرك لهـذه الاتجاهات ، السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م) ، كما أنه فى نفس الوقت باعث التيار المعروف بالوحدة الاسلامية . لقد كان مكافحاً عظيم النشاط فى وجه النظام الدينى السائد وممثليه ،

وداعياً متمرساً بالبيان لحركة التجديد الاسلامى الدينى من الرأس إلى القدم. و يمكن الوقوف، عن طريقة أحد الكتب الطريفة التى ألفها الاستاذ براون Browne فى أسلوب محايد [١]، على تقلبات حظوظ الحياة ومراحل الجهاد والكفاح لذلك الداعية الذى ليس مألوف الطراز، والذى تاح لى التمتع بالاتصال به فى القاهرة لأول مدة نشاطه (١٨٧٣ — ١٨٧٤)، و بعد ذلك بعشر سنين فى أثناء مقامه بباريس. ولما كان قصده إلى تحرير الاسلام من التأثير الأجنبى يتجه عملياً فى الغالب نحو الاتجاه السياسى، لم يُسمع تماماً صوت المذكرة الدينية — الكلامية لعمله الفكرى عند الجمهور الكبير. وقد تلقى هذا الجمهور مذهبه فى الإصلاح الدينى، الذى أعلنه فى دائرة طائفة من التلاميذ المتهافتين عليه، والمقدسين له، عن طريق تلميذه، وزميله مرة فى المنفى : محمد عبده [٢]

وهذا الرجل المنتمى من جهة الأب إلى أسرة تركمانية، ومن جهة الأم إلى قبيلة بنى عدىّ العربية (ولد سنة ١٨٤٩ م فى محلة نصر من قرى مديرية البحيرة فى شمال مصر الغربى)، وجد نفسه وهو طالب أزهرى. على مقربة من جمال الدين الذى ناصبه رجال الأزهر العداء، والذى طُرد من استانبول، حيث أثارت محاضراته ثائرة الأفكار، فجاء إلى القاهرة سنة ١٨٦٩ م. وفى أثناء ذلك حصل محمد عبده على شهادة العالمية من الجامع الأزهر سنة ١٨٧٧، وعين بعد ذلك بعام مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم فى القاهرة، بيد أنه أُقيل من منصبه بعد ذلك بنحو عام (١٨٧٩) وأرسل إلى المنفى بسعى المتسلطين الانجليز، مع

---

(١) أنظر : The Persian Revolution of 1905-1909 (Cambridge, univarsity Press)

وراجع أيضاً : Ensyklop. des Islam I 1052 ff

(٢) فى نشاطه الكتابى والاجتماعى، أنظر :

M. Horten, Beitraege zur Kenntnis des Orients XIII 83 - 114, XIV 74-218.

جمال الدين الذى ضمه إليـه على أنه تلميذه النابغ . وفى أثناء المنفى بأوربا واصل الاستاذ وتلميذه نشاطهما فى الدعوة بوسائل النشر التى جعلت هدفها تحرير الشعوب الإسلامية من كل سيادة أجنبية ، وتحقيق النهضة الإسلامية المأمولة عن طريق القوة الذاتية. فإن الإسلام يملك ، دون تقليد أعمى للحضارة الأوربية ، الوسائل الروحية لتجديد شبابه ، والدخول فى منافسة مع كل دين آخر .

فى الحق أنهما بعثا هذا الشعور من جديد صادرين غالباً عن تجارب قدمها لهما الاتصال الأوربى الذى أقبلا عليه أى إقبال . وقد اشتهر لذلك العهد الجدل الملحوظ بكثرة بين جمال الدين وإرنست رينان فى الصحيفة الفرنسية : Journal des Debats وكان غرض هذا الجدل من جانب الأول إنقاذ شرف الإسلام وقوة مرونته تجاه الحضارة ادحاضا لاقتناع رجال الجامعات الفرنسية المعارض لذلك . وقد اشترك محمد عبده نفسه فى النشاط مع أستاذه فأصدر سنة ١٨٨٤ فى باريس صحيفة دورية : «العروة الوثقى» ، أسست لتقوم ، على الرغم من العقبات الخارجية ، بنشر الأفكار القاصدة إلى تحرير الشعوب الإسلامية من الاغتصاب والوصاية الأجنبيين ، فى الشرق الإسلامى .

وبعد الإذن لمحمد عبده بالعودة إلى مصر ، أكسبه استعداده ، وتبحره فى علوم الدين والكلام مكانة رفيعة فى المراتب الإسلامية . فعين من جديد أستاذاً بالأزهر . ووشيكا صار شيخاً (*) لهذه المدرسة ومفتياً لوادى النيل ، وبهذا الوصف ممثلا لأرفع مقام فى الحياة الدينية العامة ؛ وعاجلته منيته وهو على ذلك الحال سنة ١٩٠٥ فى مدينة الاسكندرية عن ٥٨ عاما

هذا التلميذ لجمال الدين ، هو الذى ينبغى عدّه المؤسس الحقيقى للتجديد الإسلامى الصادر عن مصر . لقد أتاحت له فرصاً كثيرة ، لتأسيس مذهبه الدينى ونشر هذا

(*) هذا وهم من المؤلف فلم يتول الشيخ محمد عبده مشيخة الأزهر وإنما كان عضواً فى مجلس إدارته .

المذهب ، محاضراته التى كان يلقيها فى الجامع الأزهر ، ذلك الموئل المركزى للأحوال التى كان يحاربها . كذلك أتاحت له هذه الفرص محادثاته المعتادة المتبادلة مع أتباعه من العلماء فى اتصال وثيق حول مسائل الدين الإسلامى والحياة الإسلامية.

كان موضوع محاضرات الأزهر ، فى الكثير الغالب ، تفسير القرآن على أسلوب متسلسل ، إذ كان يعتمد على القرآن أساساً لتنمية أفكاره . ويمكن فى سهولة ويسر أن ندرك إلى أى مدى تحرك الحقد عند المحافظين الخاملى التفكير ومؤسساتهم فبرز فى صورة مهاجمات فى العلانية ، ودسائس متوارية على تعاليم الإصلاح الصادرة عن المقر الأعلى للمفتى الأكبر ، وعلى شخص الرجل نفسه وكرامته . وتقدم شهادة أدبية على ذلك مجموعة من النتاج الأدبى تشتمل على رسائل وكتب من التحقير والتشهير . بيد أن تعاليم محمد عبده أحرزت أيضا انتصارات مظفرة فى أوسع الدوائر الإسلامية الجادة التفكير .

وقد كانت مجمعاً علمياً لمدرسة محمد عبده مجلة « المنار »[1] الشهرية ؛ ورئيس تحريرها محمد رشيد رضا ، وهو عالم عربى هاجر من وطنه في سورية إلى مصر ، يعدّ ترجماناً لمدرسة محمد عبده الدينية . فبعد أن نال دراسته بسورية فى مدرسة العالم الذاب عن الدين : « حسين الجسر » المشهور بكتابه (الرسالة الحميدية)[2] الموسوم باسم السلطان عبد الحميد ، و بعد أن استقر فى مصر ، صار التلميذ الخاص والصديق الحميم لمحمد عبده . وكان يعلى من شأن محمد عبده مدة حياته على أنه استاذ الاسلام الأكبر[3] ، وأقام له بعد وفاته تذكاراً أدبياً فى كتاب ضخم .

(١) لاتعد هذه المجلة « صحيفة علمية لعلماء القاهرة » كما وصفت بذلك فى مجلة : The Moslem world III 181 بل كان من أهم أعمالها مكافحة العلماء المحترفين

(٢) بيروت ١٣٠٦ هـ ، وألف زيادة على ذلك كتابا فى العقائد : الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية ، ١٣٢٣ — ١٩٠٥

(٣) ويسميه المنار جـ ٤ ص ٨٢ : « حكيم الاسلام فى هذا العصر ، و إمام المسلمين فى كل بادية ومصر ، مولانا الاستاذ الاكبر » .

سيكون عملا غير متناسب أصلا مع هذا المقام أن نتناول الموقف السيــاسى الذى أخذته المجلة ورئيس تحريرها فى الأعوام الأخيرة . بل يهمنا هنا أن نشغل أنفسنا فقط بمحاضرات محمد عبده فى تفسير القرآن[١] التى نشرت أولاً فى المنار ثم جمعت أيضاً بعد ذلك . فقد ربطها رشيد رضا ربطاً أدبياً ، ونشرها فى نص نال موافقة محمد عبده بعد أن وسعه بإشاراته فى بعض المواضع[٢] . وفى هذا القالب اكتمل الـكتاب تفسيراً متصل الحلقات وفقاً لما أراد محمد عبده ، ولقى فى قسم كبير من العالم الإسلامى انتشاراً وترحيباً ، كما تدل على ذلك الحاجة إلى إعادة طبعاته .[٣] وهو يصور تركيزاً للمذهب الذى دعا إليه جمال الدين ومحمد عبده .

وعلى نمط الطلائع من الهنود ، صدرت أيضاً مدرسة محمد عبده عن ذلك المبدأ الأساسى ، وهو أن الإسلام دين عالمى صالح لجميع الشعوب والأزمان وملابسات الحضارة[٤] . « إنه ليس فى دينناشىء ينافى المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الامم المرتقية إلا بعض مسائل الربا ، وإننى مستعد للتوفيق بين الإسلام الحقيقى وكل ما يحتاج إليه العثمانيون لترقية دولتهم مما جربه الإفرنج قبلهم وغير ذلك ، ولـكن بشرط ألاّ ألتزم مذهبا من المذاهب بل القرآن والسنة الصحيحة ، وأرجو

---

(١) نشرت أيضاً قطع خاصة من تفسير محمد عبده : تفسير سورة الفاتحة ، القاهرة ١٣١٩ (١٢٧ ص) ، تفسير سورة العصر ، القاهرة ١٣٢١ ، تفسير جزء عم ، بولاق ١٣٢٢

(٢) انظر المنار جـ ٦ ص ١٩٨ ، جـ ٨ ص ٨٩٩

(٣) انظر ماكس هورتن فى كتابه المذكور أنفاً (تعليق رقم ٢ ص ٣٤٩) جـ ٨ ص ١٠٠ ، وقد اعتمدت فى تقريرى على مجلة المنار (فى أعدادها التى ظهرت حتى مايو ـ يونيه ١٩١٣ ، وهو موعد انتهائى لأول مرة من تحرير محاضراتى المنشورة فى هذا الكتاب) . وتقدم هذه المجلة مادة وافية لتحديد المذهب المذكور وتمييز معالمه .

(٤) انظر المنار جـ ٨ ص ٣٩ ، جـ ١٤ ص ٨٧١ وكثيرا من المواضع الأخرى

أن يكون ذلك مقبولا عند جميع العناصر العثمانية إلا المقلدين المتعصبين لمذاهبهم من المسلمين [١] »

وفى الاشتراط الأخير تعبير واضح عن موقف حزب المنار من الأحوال الراهنة فى علم الدين الإسلامى . فهذا الحزب يرى ـ متفقاً مع الغزالى الذى صرح بنفس هذه الأفكار قبل ذلك بثمانية قرون [٢] ـ أن المفتاح لتفسير الانحطاط السائد على صورة لاتقبل الجدل ، يوجد فى الأمر الواقع ، وهو ذلك الجمود فى المذاهب الأربعة وعلمها الضامن وحده للسعادة الأخروية ، وهو علم الفقه ، بما له من علاج للشريعة نما ونضج فى مدارس هذه المذاهب غير الموحّدة بعضها مع بعض ، الراجعة إلى عوائد وملابسات متقادمة دائرة منذ عهد طويل ، ولا علاقة لها أصلاً بدائرة الدين ، وبما فيه من طبيعة الفروض والحالات المعقدة التفرع التى لاغناء فيها .

وإذاً فما حقيقة الإسلام ، وماذا يتصل بدائرة الدين ؟ ينبغى تعلّم ذلك من تصريحات الأجيال الأولى ، ومن القرآن والسنة . أما الحكمة المدرسية الاختيارية عند الأئمة الأربعة ، وما أضافته أجيال الفقهاء المتأخرة إلى ذلك من غزل ونسج ، فينبغى أن يرفض على أنه غير متفق مع الإسلام الصحيح ، ولا مناسب أيضاً لعصرنا الحاضر بعد . فإن القسم الغالب من علم هذه المذاهب يُعْنى أساسياً بالتنظيم والتقعيد لعوائد وملابسات تتغير تبعاً للأزمنة والبلدان ، وتخضع للتحويل والتبديل ، ويضع قواعد ومقاييس لعلاقات تجارية واقتصادية ؛ وهذه لايمكن خرطها فى نظام دينى ، كما لا يمكن تثبيتها فى قالب جامد تجاه جميع المراحل المستقبلة .

وقد أدخلت المذاهب بتحديداتها المتضاربة بعضها مع بعض فُرقة وانقساماً فى الإسلام الذى هو أحوج فى ازدهاره إلى الوحدة والالتئام . ومدرسة المنار

---

(١) المنار ج ١٢ ص ٢٣٩ ، [ووهم المؤلف فأسند هذا القول إلى محمد عبده وهو من كلام تلميذه : محمد رشيد رضا ، يبدى رأيه فى الجمعية المحمدية ، بعد وفاة محمد عبده بسنة] .

(٢) أنظر : Vorlesungen 178

ترفض رفضاً حاسما[1] مبدأ الفقه المحافظ المعتمد على الحديث : « اختلاف أمتى رحمة » ، بل الأمر بالعكس . وفضلا عن ذلك فإن هذا الحديث الذى روى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] قاله غير ثابت الحجية ، وقد ذُكرت بإزائه طائفة من المواضع القرآنية التى تصور الاختلاف فى صورة الخطر على الأمة . ويُستشهد بالآية القرآنية التالية على وجه الخصوص فى المذاهب والكتب المصنفة فيها[1] : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون * فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون » (الآيتان ٥٢ ــ ٥٣ من سورة المؤمنون) .

وإنما يمكن أن تسود الوحدة والقدرة على الحياة ، فى العلاقات الاجتماعية التى لا تثبت على حال ، بالرجوع إلى القرآن المفهوم على وجه يطابق روحه الحقيقية ، كما بالرجوع إلى السنة الصحيحة . ولا يمكن استعادة شباب الإسلام الا بأن تراعِيَ عقول معتد بها ، من قادة الفكر فى كل جيل ، مطالب عصرها ، وتتفق على وضع مقاييس وقواعد مرنة غير جامدة . فليس الإسلام رفاتاً محنطاً لا حياة فيه ، وإنما هو مؤسسة حية تاريخية فعالة ، لا يجوز أن تتجمد حياتها فى حكمة متقادمة لبعض الثقات الغابرين منذ عهد طويل .

العصر الجديد يتطلب نظماً جديدة ؛ فهو يتطلب التخلّص من النظم والترتيبات التى ثبتتها الأجيال السابقة . وقد سيق مثالا لذلك ضرورة وضع تحديدات جديدة دعا إليها إنشاء الحاكى (الفونوغراف) . فالقاضى يوقع عقوبة الحبس للتحقيق على متهمين اثنين . وفى الحبس يتبادل السجينان الحديث عن الجرم الذى اقترفاه ، وكان سبب حبسهما ، كما عن الطريقة والأسلوب الذى ينكران به اقتراف ذلك الجرم أمام القاضى . ويثبت الحاكى ، موضوعاً فى مكان

---

(١) المنار جـ ٥ ص ٦٧٤

(٢) المنار جـ ٦ ص ٧٦٩

مناسب ، اعترافاتهما الصادقة وخططهما التى اتفقا عليها للانكار أمام القاضى . أفلا يقدم ذلك أساسا جديداً لبداهة الوقائع أمام المحكمة ، وهل يجوز الاقتصار تجاه هذا الدليل الجديد على قواعد البينة فى نظام المحاكمة القديم ؟ بل ألا تقدم هذه الوسيلة ضمانا للتثبت فى تقرير مضمون الجريمة أكثر مما اقتصر القانون القديم عليه وحده دليلا ، وهو شهادة اثنين لا ترتفع الثقة بهما فى كل الأحوال على مستوى الشك[١] ؟

وبمقتضى ما ذكر كانت هناك نقطتان فى نطاق الفقه زحفت المدرسة الجديدة لمحاربتهما . وقد سبقتها المدرسة الهندية إلى ذلك ؛ فهى كذلك تقيم مطالبها الثقافية على أساس مكافحة هذين العنصرين فى المذهب السنى السائد .

أولاً : مبدأ التقليد . ومقتضاه أن الأمة الإسلامية لا يجوز لها أكثر من أن تتعبد فى رق وعبودية بالتحديدات المقررة فى القرن الثالث الهجرى[٢] على وجه التقريب ، وفى مدارس مختلفة ؛ مع التضحية بالبحث المستقل المعتمد على مصادر الإسلام القديمة ؛ وذلك فى جميع ملابسات الحياة الدينية ، التى تدخل تحتها أيضاً — فى وجهة النظر السائدة — الملابسات التشريعية القانونية ، المرتبطة بعلاقات الاتصال القومى . فمنذ ذلك التكوين والصياغة للإسلام ، التى أحاطت بجميع الأمور الأساسية ، لا يستطيع المسلم العادى — كما تعتقد هذه المدرسة خطأ — إلا أن يكون مقلداً ؛ فيجب عليه أن يتبع مذهبا من المذاهب الأربعة التى اعترف بها الأجماع[٣] .

---

(١) المنار ج ٤ ص ٨٦٦

(٢) أنظر : Snouck Hurgronje, ZDMG LIII 141

(٣) وهذا هو الرأى السائد اعتماده فى علم أصول الدين : ومن ثم لاصحة لما كتبه ويقل A. J. B. Wavell « ولا ضرورة للمسلم أن يتبع واحداً منها (أى من المذاهب الأربعة) » و « له إذا أحب أن يبقى مؤمنا مستقل الرأى والمذهب » أنظر : A Modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa [London 1921] 20.

ثانياً : المبدأ الناتج عن تلك الوجهة من النظر ؛ ومقتضاه أن أبواب الاجتهاد التى طالما كانت مفتوحة لكبار الأئمة من الأجيال السالفة ، صارت مغلقة بإحكام منذ قرون ، أى منذ ذهاب الأئمة الكبار المخول لهم وحدهم تنمية التشريع على وجه الاستقلال ، والذين اعترف بهم وحدهم فى نظر إجماع العالم الاسلامى على أنهم المراجع التى لها حق العقد والحل . فمثل هؤلاء الأئمة لم يعد لهم وجود ؛ ومن هنا كان كل اجتهاد ذاتى مرفوضاً . وقد رسم علم الفقه النظرى فى عصر أسبق طريقاً فى ترتيب ملكة الاجتهاد النسبى ، لايزال العلم السنى المحافظ إلى العصر الحاضر يصفه و يحدده على التتالى[١] .

و إذاً فأبواب الاجتهاد الحر المطلق مغلقة منذ زمن طويل ، وقد تفتح ثانياً على زمن المهدى .

بهذا الضرر المزدوج : التقليد الإجبارى ، ورفض تجويز الاجتهاد للأجيال الحديثة ، وقع العالم الإسلامى فى ذلك الجمود ، الذى جلب عليه تنبؤ العالم الخارجى بسوء مصيره .

و إذاً يقول أصحابنا المجددون المصريون (متفقين فى ذلك مع بعض أئمة أهل السنة[٢] ، الذين لاينضمون إلى الرأى الغالب[٣]) : إن أبواب الاجتهاد لم تغلق

---

(١) يذكر محمد عبده من الحجج المعتد بها من علماء العصر المتأخر : ابن عابدين (المتوفى ١٨٣٦ م) وحواشيه : رد المحتار على الدر المختار للحصكفى (المتوفى ١٦٧٧ م) وهذا الأخير حواش على تنوير الأبصار وجامع البحار لشمس الدين التمرتاشى المتوفى ١٥٩٥ ، [انظر : بركلمان جـ ٢ ص ٣١١] ، حيث ذكرت ست مراتب لمن يعمل بأحكام الشرع تبدأ بالمقلد وتنتهى بالمجتهد المطلق .

(٢) ويمكن عد الغزالى منهم أيضا .

(٣) يذهب أكثر الحنابلة — اعتماداً على حديث ورد فى البخارى ، مناقب رقم ٢٧ : لايزال ناس من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون — إلى أنه =

بل هى مفتوحة على مصراعيها للمسائل التى تستدعيها ملابسات الحياة المتجددة[١] ، والتى لايرجع القول الأول والأخير فى حسمها وتنظيمها إلى الحروف الهجائية القديمة ، بل إلى رعاية الصالح العام للعالم الإسلامى . « فليست الشريعة محصورة فى جلود كتب الحنفية[٢] » .

« إن الشريعة الإسلامية ، بما تقرر فيها من قاعدتى الاجتهاد ورعاية الأصلح ، كانت من الشرائع التى توافق كل زمان ومكان ، وتجيز لكل ضرورة حكما يوافق مقتضى المصلحة والحال و إن خالف النص ، مع اعتبار هذه القاعدة شرعاً أيضاً ؛ خلافاً لما يتقوله عليها المتقولون من أنها شريعة ضعيفة توافق زماناً غير زماننا هذا ومكاناً غير مكان الأمم الراقية لهذا العهد ، فهى إذا صلحت لأهل ذلك العصر لاتصلح لعصر تسير شرائعه مع مقتضيات المدنية الحديثة وحاجاتها سيراً تدريجياً فى كل مايقتضيه ترقى المجتمعات ، ومنشأ تقولهم هذا الجهل بحقيقة الشريعة الإسلامية وعدم الوقوف على أصولها وقواعدها وكلياتها ، يساعدهم على ذلك مايرونه من تعصب بعض علماء الشريعة المقلدين لما جاء فى كتب الفروع دون الأصول ، وردهم لكل مالم يرد فيها من أسباب التيسير و إن ورد فى أصول الشريعة وكلياتها ، مع أن فى كتب الفروع من الأحكام التى لاتستند إلى دليل قطعى مالا يعدو مبناها الاجتهاد ، أو الرأى والقياس . ومع هذا فإنهم يفضلون العمل بهذه الأحكام على الرجوع إلى أصل الشريعة مهما كان فيها من التقليد والتضييق

= لايجوز خلو الزمان عن المجتهد . (انظر القسطلانى ﺟ ٦ ص ٨٤) وكان جلال الدين السيوطى الكثير التمدح والفخر يصرح فى كتبه أيضاً عن أمله فى الاعتراف له بمرتبة الاجتهاد المطلق .

(١) المنار ﺟ ٧ ص ٤١ : على المسائل الطارئة فى كل عصر .

(٢) المنار ﺟ ٦ ص ٥٠٨

على أنفسهم والأمة ، ومهما ترتب على ذلك من التهم الباطلة التى يرمينا بها الباحثون فى طبائع الاجتماع »[١] .

وهذا القول : « وإن خالف النص » ، يتضمن رخصة لايستهان بدلالتها . فإن المراد بالنص هو القرآن والحديث . وعلى ذلك فإن المدرسة الحديثة ، مع استنادها مرة أخرى إلى التصريحات المستخلصة من نفس هذين المصدرين ، لاتجبن عن القول بأن بعض الأحكام التى حددتها النصوص الأساسية المقدسة ، والمتعلقة بالشئون والعادات الدنيوية (المعاملات) ، لما كانت قد نشأت ونمت بتأثير أحوال وقتية للمجتمع العربى فى القرنين الأول والثانى الهجريين (القرن السابع الميلادى) ، وكانت مشترعة لملابسات متغيرة من شئون الحياة ، فلا بد من رفض العمل بها على صورة غير متغيرة ، وإنكار سريانها فى جميع الأزمنة .

وقد تمسكت هذه المدرسة لنفسها بحرية كاملة لاتقيدها حدود تجاه أئمة المذاهب الفقهية ، لاسيما إذ كان التمرس القديم بالفقه قد ساق فى موكبه عنصر المنقصة الخلقية بإقامة الكذب والحيل ، التى حصل التعمق فيها والغوص عليها منذ زمن جد مبكر ، مع دراسة الأحوال والمسائل الفقهية ؛ على الأخص فى مدرسة أبى حنيفة ، بقصد التخلص شرعاً من صعوبات الأوامر والتحديدات الشرعية[٢] . فقد استعملت تلك الحيل ، على سبيل المثال للتلاعب بالشروط الشرعية لقانون الزكاة ؛ بل حتى شهادة الزور كان يمكن تسهيلها بوساطة أساليب مختلفة من الاحتفاظ بالرأى ، ويروى كذلك أن فقيهاً حنفياً صرح بإمكان التخلص فى مثل تلك العقود والمعاملات عن طريق الحيل (لأن الوفاء بالوعد غير واجب) . ومثل هذه الضلالات المستخرجة بالهوى والشهوة من أعمق دركات الحيل الفقهية

---

(١) المنار جـ ١٣ ص ٤١

(٢) انظر Vorlesungen 86

المنحطة ، والتى لم يعترف بها أبداً فى تطبيق الشريعة الحقيقى ، تشبهها المدرسة الحديثة بوساوس شيطانية من سحر هاروت وماروت ، اللذين اتخذت هذه المدرسة من ذكرهما فى القرآن فرصة مواتية للنعى على هذا الخروج على الفقه[١] . ويحصل النكير - فى مكان آخر - على أعداء الاتجاهات الحديثة كما يلى : إنهم يزنون بميزانين ، فهم يحتجون علينا بالحديث ولا يحتجون به على المحتالين على هدم أركان الإسلام بالحيل ومخالفة النصوص الصريحة ، لأن الموت جعلهم مقدسين أو معصومين ؛ وذنبنا أننا أحياء . أنا أجل الإمام أبا حنيفة عن تجويز الحيلة فى الدين ، وإن كان من المنتسبين إليه من ألف فى الحيل حتى كاد يبطل بها كل شىء[٢] » .

وإذاً فللأحياء ، المعاصرين ، نفس الحق الذى يعترف به المقلدون لمن ماتوا منذ زمن طويل من الأئمة فحسب .

هذه نقطة فقط من دلو السخرية والاستهزاء الذى يصبه الشيخ ومريدوه دون انقطاع على رأس خصومه المحافظين .

وهذا مثال آخر يريناً على وجه متميز الطابع مدى سخريتهم من ذلك الفن الخَرِب ، فى الحِيَل الفقهية . ذلك أن « المنار » يعقد فى كل عدد باباً للمراسلات (الأسئلة والأجوبة الدينية) ، ينشر فيه مسائل واردة من كل جوانب العالم الإسلامى ، مع الجواب عليها ، ليثبت نظرياته فى ضوء الأحوال الواقعية الجارية . والظاهر أن جانباً كبيراً من هذه الأسئلة مصنوع ، حصل إعداده على حسب الأجوبة المقصود بيانها . وهذا فن من فنون التحرير فى كل مكان ، اصطنعه لنفسه أيضاً رئيس التحرير السورى المصرى .

ولست مجانفاً للصواب إذا قررت أن السؤال التالى مع جوابه قد أعدا على

(١) المنار جـ ٦ ص ٤٥٥

(٢) جـ ٤ ص ٨٧٠

عمد لإبراز القصور فى حالات الفقه ومسائله فى ضوء مثال لافت للنظر .

ذكرت المجلة أن سيداً من تونس وجه السؤال التالى إلى محرر المنار :

« عندنا ماجل[1] فى دارنا يجتمع فيه ماء المطر من السطوح ، فنستعمله فى العادة والعبادة . وقد وقع فيه فرخ حمام ميت ، وكان الوقت صيفاً والماء فيه قليلا ، فتغير لونه وريحه وتعذر علينا إخراج الفرخ منه ، فتركنا استعماله حتى جاء الشتاء وامتلأ الماجل بالماء ، وزال التغير من لونه ورائحته وعاد زلالا نقياً . فسألنا سادتنا الحنفية عنه ، فقالوا لابد من نزح ماء الماجل كله . وسألنا سادتنا المالكية ، فقالوا لابد من إخراج الطير أو مابقى منه فى الماء ليجوز استعماله فى العادة والعبادة . وفى ذلك مشقة علينا كبيرة . ونحن مضطرون لاستعمال هذا الماء . وقد قصدنا مذهب ساداتنا الشافعية لعلنا نجد فيه رحمة . فأفيدونا رحمكم الله » .

ولكن شيخنا ، الذى يعالج مع ذلك هذا السؤال برمته فى أسلوب قوى التندر ، يستطيع أن يأتى بحل مطمئن على مذهب الشافعية :

« مذهب الشافعيه أن الماء إذا بلغ قلتين لاينجس إلا بتغير طعمه أو لونه أو ريحه من النجاسة . فلو كان الماء متنجساً لوقوع نجاسة فيه وهو قليل ، ثم زاد حتى بلغ قلتين يطهر ، ولو كان المتجدد متنجساً أيضاً ، بل ولو كان مائعاً نجس العين . والقلتان ستمائة رطل بغدادى وتبلغ بالمساحة نحو ذراع وربع طولا وعرضاً وعمقاً . ولا شك أن ماجلكم أوسع من ذلك ، فهو طاهر حتما . هذا وإن الله تعالى أمرنا بإزالة النجاسة ليطهرنا لاليعنتنا ، وهو يريد بنا اليسر لايريد بنا العسر ، وما جعل علينا فى الدين من حرج . والنجاسة التى نهينا عنها هى القاذورات التى تنفر منها الطباع السليمة . فهل يعقل أن ماجلا عظيما وحوضاً كبيراً فيه ماء صاف نقى لاتغير

---

(١) الماجل فى اللغة كل ماء فى أصل جبل أو دار ، ولعل أهل تونس يطلقونه على الصهريج (منار فى الموضع السالف) .

فيه يحكم عليه بالنجاسة لتدقيق بعض الفقهاء فى الحدود التى وضعوهاللاصطلاحات الشرعية ، و يلزم لهذا التدقيق إعنات أهل بيت من المسلمين و إيقاعهم فى الحرج والعسر اللذين نفاهما الله تعالى ؟ » [١] .

وعلى الرغم من مظهر الجد الذى يقرر به الشيخ ذلك كله ، لا أرى أننى مخدوع فيما يحيك بنفسى من أنه قصد بالمسألة وجوابها إلى السخرية من المسائل والأحوال المفترضة فى مذاهب الفقه . فكل التدقيقات والتعمقات الفارغة فى علوم العقيدة والشريعة ينبغى نفيها عن الإسلامى الحقيقى . و يشبه محمد عبده اختلاف رجال المذاهب بذلك الاختلاف المشوش ، اختلاف من كانوا قبلهم ممن أوتوا الجدل وحرموا العمل ، أولئك [الفقهاء البيزنطيين]الذين كانوايتجادلون بالمذاهب فى القسطنطينية والفاتح (هو السلطان العثمانى محمد الثانى) على أبوابها[٢] . فيجب أن يزول كل ذلك التعلق بالمذاهب المختلفة فيما بينها ، والتى لم تعد مسايرة للعصر . وما كان موضوعاً لمجرد التمرس بالفقه ، وليس داخلا فى دائرة الدين ، يجب فصله عن الدين ، ومعالجته طبقاً لحاجات العصر . ولكن ينبغى أن يسود الاتحاد على ذلك فى العالم الإسلامى .

وفى دائرة حزب « المنار » نشأت فكرة المؤتمر الإسلامى الذى دعا إليه المسلم التتارى : إسماعيل جسبرنسكى (المتوفى ١٩١٤ م) بهمة ونشاط ؛ **وهى** فكرة عقد مجلس شورى (برلمان) عام ، يتناقش فى أمراض العالم الإسلامى الحاضر ؛ و يتشاور بروح الإدراك الأول للاسلام فى علاج هذه الأمراض ، بإبعاد جميع البدع الضارة غير المستساغة عقلا ؛ و يبحث فى موقف الإسلام من مطالب العصر الحديث ومقتضياته [٣] .

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٣٠٤

(٢) المنار جـ ٤ ص ٤٥٧

(٣) انظر نظام مثل هذه المؤتمر ومقوماته فى :

Revue du monde musul. 1410

وقد دعت الاحوال الفقهية التشريعية بادىء ذى بدء إلى تنظيم موحد ، مع إبعاد طبيعة المذاهب . ويبيّن أصحاب المنار ذلك على النحو التالى : « وحاصل ما أريد بالوحدة الإسلامية فى السياسة والقضاء أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء ، ويضعوا كتاباً فى الأحكام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة ، موافقاً لأحوال الزمان ، سهل المأخذ ، لا خلاف فيه . ويأمر الإمام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به . وهذه هى وظيفته . فإن لم يقم بها لأنه ليس أهلاً لها فعلى العلماء أن يقوموا بها ويطالبوه بتنفيذها . فإن لم يفعلوا فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء والعلماء هم الذين أضاعوا الدين وفرقوا كلمة المسلمين ؛ وليستعدوا لتقويمهم وإن كانوا مؤمنين[١] » .

وعلى ذلك فالمقصد الذى يدور عليه منهاج حزب « المنار » هو التجديد الكامل للاسلام المتعلق بالشئون الدنيوية ، فتزال الأسس الخائرة ويوضع مكانها أسس جديدة : اجتهاد جديد ، وإجماع جديد ، ويخلع الفقه والمذاهب عن عروشها ، ويرجع الحكم إلى المصادر : إلى الكتاب والسنة ، اللذين يبدى صاحب المنار لوذعية وأستاذية عظيمة فى الحكم عليهما ، تذكّر أحياناً بفن نقد الحديث عند العلماء القدامى . ويترتب على ذلك محو كل بدعة[٢] ، وكل تجديد — غير مستساغ عقلاً بطبيعة الحال — يتعارض مع روح السنة القديمة .

وهذه الوجهة من النظر تقدم لأصحاب المنار ، الذين ثبت اتباعهم فى ذلك لرأى محمد عبده نفسه ، مطعناً يهاجمون منه التصورات الخرافية ، فكلها مناقضة للسنة . حتى ترتيل سورة الكهف بالغناء — كما جرت العادة بذلك فى جميع البلدان الإسلامية على سبيل التقدمة لصلاة الجمعة ، وهو فى الواقع عمل لا ضرر منه أصلاً فى هذه الحالة — يحارب به محمد رشيد رضا على أنه بدعة لا أساس لها من السنة

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٨٦٦

(٢) انظر : Vorlesungen 281

القديمة المتبعة فى هذه الصلاة [1] ؛ ومثل ذلك أيضاً عادات أخرى مقترنة بالعبادة ، ظهرت فى الأزمنة المتأخرة . وفى ذلك نسمع على وجه حاسم حقاً أصواتاً وهابية ، ولم يعدل خصوم مذهب محمد عبده عن شاكلة الصواب تماماً فى اتهامهم هذا المذهب بالتحيز إلى مذهب الوهابيين . وفى الواقع لقد رفع محمد عبده عقيرته ذات مرة ، متغنياً بمدح محطمى أوثان البدع النجديين ، كما أنحى باللائمة والنكير على « محمد على » لأنه حاربهم بحد السيف . وعلى أقل تقدير ليس من مناقب الفخار فى حياة مؤسس الأسرة الخديوية مطاردة أعداء البدعة هؤلاء والتغلب عليهم ، « وقد كانوا قائمين بإصلاح إسلامى لو تم لعاد للاسلام مجده الأول [2] » .

ويستحق منا الاهتمام حرب هؤلاء المتثقفين بمذهب الوهابيين على وجه الخصوص فى إحدى نقاط مكافحتهم للبدع : نعنى بذلك حربهم على تقديس الأولياء والمخلّفات المأثورة ، ذلك التقديس الذى نال فى الإسلام حقاً وطنياً محافظا ، وكان فى مجال أداء الشعب له مصدراً للخرافات المتطرفة . وفى كل مكان يتشبث الشعب بهذه الأفرع التى ليست طبيعية النمو فى الحياة الدينية ، والتى تحيط بجماع عالم التفكير الدينى برمته فى أدمغة الجماهير الغفيرة من الشعب الإسلامى . ومنذ عهد سحيق كانت وخيمة دائماً عاقبة أولئك المتطهرين المجتهدين الذين ينصبون أنفسهم لمكافحة تلك البدع المتولدة التى يعسر التوفيق بينها و بين مذهب التوحيد . و ينتظم فى سلك أمثلة كثيرة من عهد أقدم [3] ، هذا الحدث التالى من أقرب الأزمنة الماضية . ذلك أن الشيخ الأزهرى التقى : محمد راضى الكبير (المتوفى ١٣١٩هـ = ١٩٠١ م) ، الذى قضى نصف قرن فى التعلم والتعليم

---

(١) المنار جـ ١ ص ٣٢

(٢) المنار جـ ٥ ص ١٥٩

(٣) انظر : Muh. Stud. II 370-372

بالجامع الأزهر وكان موضع الإكبار والإجلال ، صرح فى محاضرة له قبل نحو ٣٤ عاماً عن إنكار مايأتيه العامة من المنكرات عند قبور الصالحين . فاتُّهم هذا الرجل التقى بأنه وهابى ، وعزل بسبب ذلك من منصبه [كان مفتياً لمديرية الدقهلية] على أنه زائغ . و بعد ذلك عُملت له ترضية فعُيِّن مفتياً لديوان الأوقاف ، ولكنه لم يستطيع ثانياً أن يقعد للتدريس إلى عمود المسجد الذى جلس بجواره للتدريس نصف قرن [١] (*) .

وقد أمكن أن يلاقى صاحب المنار نفسه أيضاً مثل هذه التجربة ، وقد كان أصرح من أستاذه : محمد عبده ، إذ وجه أعنف ثوراته من بين جميع البدع إلى هذا القالب من التقديس الذى هو غريب على روح الإسلام الأول ، وكان يدمغه دون انقطاع بأنه وثنية تسربت إلى الإسلام [٢] . ولكنه وجد أيضاً فى مجرى مشروعاته الدينية فرصة للاقتناع بمبلغ الصعوبة فى انتزاع هذه العادة المتأصلة فى مجال أوسع كثيراً من دائرة الشعب الجاهل ، واقتلاعها من المحصول الدينى عند السذج من المسلمين . وقد ألقى مرة سلسلة من المحاضرات فى مسجد الحسين ، مكان العبادة القاهرى الذى يحتل مكانة خاصة من التقديس والإجلال ، والذى ترتبط به عقيدة احتوائه على رأس الحسين حفيد النبى الشهيد [٣] . وفى الحق لم يكن هـذا المسجد هو المكان الذى يختاره اللبيب لمكافحة تعظيم الأولياء والمخلفات . وقد تعرض المحاضر المتزمت فى إحدى محاضراته إلى نقد الحديث :

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٣٥١

(*) هذا غير المعروف وغيرما أثبته صاحب المنار (وهو المصدر الذى رجع إليه المؤلف) فهو يقرر أنه ظل مواظبا على الدرس وإفادة الطلاب فى جامع الأزهر حتى أصيب بالمرض الذى انتهى بوفاته .

(٢) المنار جـ ١٢ ص ٣٦٣ : دخول نزغات الوثنية فى عقائدهم

(٣) انظر : Van Berchem, Sachau - Festschrift (Berlin 1916), 305 ff; M. Streck 401

« لو حسَّن أحدكم ظنه بحجر لنفعه » ، وهو حديث حصل كثيراً الانتفاع به فى إثبات جواز تقديس الأشياء التى يظن بها القداسة ، وأثبت محمد رشيد رضا لحلقة المستمعين إليه أنه موضوع . ثم أتبع هذه الحجة النظرية باستخدام تطبيق عملى . ففى فناء هذا المسجد تخص العقيدة الشعبية أحد الأعمدة المرمرية القائمة به بتقديس خاص . إذ يقال إن القطب — أى كبير ديوان الأولياء — يظهر عنده فى أوقات معلومة ، ويؤدى الصلاة إلى جانبه . فهذه العلاقة بذلك الشخص الذى يبلغ أسمى مراتب القداسة ، والذى يسعى بين أظهر المسلمين دون أن يعرفه أحد ، تعير هذا العمود مكانة من التقديس غير طبيعية تماماً ، وهذه مزية يشترك فيها هذا العمود مع غيره من الأشياء التى تتعلق بها مثل هذه الخرافة [١] . ويمنى الناس أنفسهم بفوز كبير من أجل الصلاة عند هذا العمود أو التمسح به ، وهو مثال آخر للعقيدة المنتشرة بما للمسح والتمسح من قوة سحرية [٢] .

فى جوار هذا الموضع المقدس وجد المحاضر فى نفسه الشجاعة ، للقصد إلى تعليم الناس أن هذه المادة الحجرية لاتستطيع نفعاً ولا ضراً ؛ وأن النافع الضار هو الله وحده ، « ولـكنه جعل للنفع والضر أسباباً ، وهدانا لاجتناب الضار واجتلاب النافع بما وهب لنا من العقل والحواس والدين . وعم اللغط بذلك حتى نصرنا الله رب العالمين [٣] » .

وليس من الصعب استتمام خطوط الواقعة التى غُطيت حقائقها فى الجملة الأخيرة على سبيل التهوين والتحسين .

ولن يصعب حقاً على من عرفوا تاريخ الأدب الدينى للاسلام أن يلاحظوا أن تأثير كتب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، ذلك التأثير الذى أبرز عملهُ

---

(١) انظر : Muh. Stud. II 408

(٢) انظر : Archiv f. Religionswiss. XIII 39 Anm.2.

(٣) المنار جـ٦ ص ٧٩٣

الخفيّ حركة الوهابيين[١] ، يتجلى دون نكير أصلا فى وجهات النظر التى تقود حرب حزب المنار على الحالة العقدية السائدة ، وعلى الروح الدينية العامة المرتبطة بهذه الحالة . فإن هنا كما هناك اطّراحاً لطبيعة التقيد بالمذاهب الأربعة ، والتقليد الذى يتطلبه ذلك ؛ وهنا كما هناك رجوع إلى السنة وإلى السنة وحدها من حيث هى الميزان المعتمد فحسب فى تنظيم الحياة الدينية ، وهنا كما هناك حرب عنيفة على البدع جميعاً ، وعلى الأخص لاستئصال تعظيم الأولياء والمخلفات ، وما يقترن بذلك من عادات خرافية ذميمة .

وفى الواقع يعطى المنار دون انقطاع شواهد على هذا التأثير ، هى وإن لم تقدم الدافع الأول لمعارضة المذهب المحافظ السائد ، قد أسهمت على كل حال بقوة كبيرة فى التأسيس الدينى لموقف هذه المدرسة : « إن كتب ابن تيمية وابن القيم أنفع كتب الكلام ، وإن هذين الشيخين هما الجديران بلقب شيخ الإسلام[٢] » .

ولا يقتصر المنار على الولع بسوق نصوص متفرقة من كتب هذين العالمين بالسنة على أنها أدلة مؤيدة ، بل يُخرج أيضا فصولا مطولة من مؤلفاتهما المطبوعة وغير المطبوعة بقصد النفع والخير ، وتهدئة بال القراء من الوجهة الدينية العقدية . وهو يحيل بوجه خاص وتأكيد ظاهر على كتاب : إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية[٣] ، فى مسائل الاجتهاد والفصل فى المواريث التشريعية[٤]

ولا أعدّ من قبيل المصادفة العارضة أن الكتب والمؤلفات الخاصة بالدراسات

---

(١) انظر : Vorlesungen 28 ff.

(٢) المنار ج ٩ ص ٣٤

(٣) المنار ج ٦ ص ٨٩١

(٤) فى الحكم على المبادىء التشريعية عند ابن قيم الجوزية ، انظر كتاب محمود فتحى La Doctrine de l,abus des droits (Lyon - Paris 113: Travaux du Séminaire Oriental d,Études Juridiques et Sociales, ed. E. Lambert, I)

الدينية ـ العقدية فى الإسلام ، التى طوتها زوايا الاهمال ، أخذت منذ بدء هذه الحركة الإصلاحية تخرج من مطابع الهند ومصر بالعدد الوفير . والقصد فى هذه الكتب هو أن تقدم إلى ذوى الاستقلال الفكرى من علماء الدين ، الأسس الدينية لاتجاه الإصلاح ، وإن كان ذلك من وجهة واحدة فحسب . ذلك أن ابن تيمية وتلميذه ، اللذين رفضهما المذهب السنى المحافظ فى زمنهما ، كان أقل ما يدور بخلدهما ، فى القرن الرابع عشر الميلادى ، هو خدمة الثقافة ؛ فقد كانا عدوين لدودين لعلمى الفلسفة والكلام العقلى ؛ وليس من السهل أن أحدا يفوقهما فى التعصب وعدم التسامح مع من لا يفكر تفكيرهما ، أو يعتنق عقيدتهما .

وإنما حربهما على نظام المذاهب الأربعة ، وما ترتب على ذلك من نتائج ، هو الذى استفادت من وثائقه مدرسة المنار التابعة لمحمد عبده فائدة كبيرة ؛ وتظن هذه المدرسة أنها ستفلّ بهذه الوثائق حدّ المعارضة الدينية المبدئيــة القائمة فى وجه اتجاهاتها ، فهى تريد أن تجعـل من ابن تيمية وكتبه أدلة على أنها لم ترتجل نظرياتها بالهوى والاختيار الذاتى ، بل هى تتفق مع هذه الحجج الدينية فى اتصال إسلامى شريف المقصد مطرد الحلقات ، بل اتصال مرتبط أيضاً بالسلف من الحنبليين .

ولـكن هناك عقلية أخرى هى فى الحق مناقضة تماماً لعقلية ابن تيمية ، تحوّم فى أفق اتجاهات مدرسة المنار : تلك هى عقلية الغزالى ، حقاً وقف ابن تيمية على عهده فى عناد وإصرار بإزاء الغزالى ، على أنه عدو لجميع وساوس الأحاسيس الصوفية من ناحية ، ومن ناحية أخرى بتشدده فى المطالبة بدقة رواية الحديث ، التى تنقص الغزالى.(١) بيد أن الغزالى ، إلى جانب ابن تيمية ، هو أعظم من ترحب به مدرسة محمد عبده من الثقات . ذلك لأنه قاد أعنف الحروب على التقليد ، وعلى الزوائد المتفرعة عن الفقه ؛ وسخر من ضروب التعمق فى افتراض الصور

---

(١) انظر : Zeitsehr. f. Assyriologie XXII 321.

والأحوال ، ومن فروق المذاهب ، كما ألقى وزنا راجحاً للتشبع بمعنى التهذيب الخلقى والعمل بروح التشريع فى تعاطى الدين ، بدلا من أداء العبادات على وجه صورى آلى [١] . فكتبه فى هذا المعنى هى المصدر الذى يؤخذ عنه ، إذا عارضت المدرسة الحديثة الروح الصورية السائدة للمذهب السنى المحافظ ، حتى فى تناول أسس الإسلام الخمسة ، فأقامت فى وجهها المطالب الخلقية التهذيبية السائدة فى القرآن والحديث ، فمثلا لايدع محمد عبده وجوه الحث على الصدقة والانفاق فى سبيل الله ، فى الآية ٢٦١ فما بعدها من سورة البقرة ، تمر دون أن يشير إلى التفرقة بين روح التهذيب الخلقى الذى تستبطنه هذه الآيات و بين أداء الزكاة الصورى فى التشريع الفقهى بما فيه من تحديد النصاب بالأرقام وطرق التحايل التى يمكن التخلص بها من أداء الزكاة عن طريق الشرع (انظر ص ٣٣١) ؛ « الشيطان يعدكم الفقر و يأمركم بالفحشاء » (فى الآية ٢٦٨ من سورة البقرة) ؛ أفرأيت من لا يعمل الخير ولا يأمر به بل يصد عنه يكون قد أوتى الحكمة التى قال الله فيمن أوتيها : «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب » (فى الآية ٢٦٩ من سورة البقرة) [٢]

كذلك الصلاة : « واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين» (الآية ٤٥ من سورة البقرة) . فما تدل عليه الاستعانة بالصلاة فى هذا الأمر الموجه إلى الإسرائيليين يتيسر فقط للمصلين « الذين هم فى صلاتهم خاشعون » (الآية ٢ من سورة المؤمنون) . والمراد من ذلك هو ، كما طلب القرآن كثيراً ، صلاة يتطلع فيها المصلون إلى الله ، و يحضرون بقلوبهم عنده ، و يستغرقون بكليتهم فى أسرار خشيته ، وعظمته ، وسلطانه . هذه هى الصلاة التى يقول الله فيها : « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ، « وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء

---

(١) انظر : Vorlesuugen 178 - 181

(٢) المنار جـ ٩ ص ٢٥٨ — ٢٦٠

والمنكر » (فى الآية ٤٥ من سورة العنكبوت » . وليس المراد هو تلك الصور المعروفة : القيام ، والركوع ، والسجود ، وليس هو على الأخص تحريك الشفتين بالقراءة ، الذى يستطيع فعله كل طفل مميز إذا عُوِّد ذلك ؛ وكم رأينا من أناس اعتادوا فعل ذلك ولكنهم يقترفون الخطايا والمنكرات على الدوام . وأى قيمة لهذه الحركات الجسمانية اليسيرة الأداء ، حتى يقول فيها الله [سبحانه] : « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ؟ هذه الحركات والألفاظ ليست إلا رموزاً وأمارات الخ .

هذا قبس من روح الغزالى ، الذى نعرف هَوْناً حتى طريقته فى التعبير من العرض السابق . بل إن محمد عبده ليصرح دون موار بة بأن إنشاء المدارس أهم بكثير من تأسيس المساجد : « لأن إنشاء المدارس أفضل من انشاء المساجد من حيث إن المصلى فى المسجد إذا كان جاهلا تكون عبادته فاسدة ، وذلك ذنب يستحق العقاب ؛ وفى المدارس يزاح الجهل وتصح أعمال الدين وأعمال الدنيا [1] » . وهكذا تخضع حركة التجديد الدينى لتأثير عوامل ثلاثة : نزعة ابن تيمية المحافظة المتطرفة ، وفهم الغزالى للدين فهماً خلقياً تهذيبياً ؛ ومقتضيات النمو التقدمى المطرد .

ومع هذا ينبغى توجيه النظر إلى نقطة أخرى . فقد أبرزنا من قبل ، ونعيد الآن بيان أن محمد عبده ومدرسة المنار التابعة له يرون ، غير متخلفين فى ذلك عن النهضة الإسلامية الهندية ، أن الإسلام المفهوم بروحه الحقيقية هو أكمل مراحل النمو الدينى ، بل يكاد يكون هو الدين المطلق . ومحمد [صلى الله عليه وسلم] عندهم أيضاً بهذه الروح هو خاتم النبوة . هذا الاقتناع واليقين هو الذى يحفظ لهذه المدرسة بقاءها باطراد ، أمام اتجاهات التبشير الصادرة عن الجوانب المسيحية ، التى افتتحت مجالا عريضاً فى مصر ، على الأخص منذ الاحتلال الانجليزى ، والتى تصدر مراكزها كتباً مؤلفة باللغة العربية ، وتقود حملات على الإسلام من الجدل لا تنقطع .

---

(١) المنار ج ٦ ص ١٥٢

فقد أثارت هذه الاتجاهات حركة مضادة عنيفة فى مدرسة المنار . وقد لعب دوره فى ذلك بطبيعة الحال إنجيل برنابا ، وهو تحريف مزيف للانجيل فى صالح الإسلام ، دون إلقاء وزن لهذا التزييف والخداع . وقد كان أقوى من ذلك هذا الدفاع والجدل الإيجابى الذى قام فى وجه أعمال التبشير ، وظهر فى بحوث مطولة كبيرة . وينبغى ملاحظة ذلك التنبيه المتكرر دائما على حجية القرآن التى لا نزاع عليها ، بإزاء حجية أقسام كبيرة حقاً من نصوص الكتب المقدسة ، المطعون فيها والمشكوك فى صحتها ، حتى من جانب علماء الدين المسيحيين أنفسهم . كما ينبغى ملاحظة بحث هذه المدرسة فى فساد النصوص ، حتى تلك النصوص المعترف بصحتها . وقد تعمق محمد عبده وجماعته تعمقاً جاداً فى مسلك الدراسات الدينية الغربية . وهم يستخدمون مسائل نقد الكتب المقدسة ، فى التصويب والتفسير للطعن الذى وجهه محمد [صلى الله عليه وسلم] ، وهو أن نصوص الكتب المقدسة التى فى أيدى أهل الكتاب ليست هى الكتب التى جاء بها الأنبياء والمرسلون . وقد نشر محمد عبده نفسه سلسلة من المقالات بعنوان : « الإسلام والنصرانية » ، طبعت بعد وفاته فى كتاب خاص محلى بصورته .

من هذا العمل الدفاعى الجدلى ، نشأت بعد ذلك أيضاً فكرة تأسيس مدرسة الدعوة والإرشاد الاسلامى ، التى وضع محمد رشيد رضا منهاجها التعليمى ونظامها فى أدق خطوطها [١] . ولهذه المدرسة ، زيادة على تربية القوى العاملة لنشر الإسلام بين غير المسلمين ، مقصد خاص آخر ، هو العمل على التبشير والدعوة للاسلام فى الداخل . فينبغى أن تخرج هذه المدرسة رجالا يستطيعون نشر الدين الإسلامى الخالص . وقد طُرّزت هذه المدرسة التى أريد تأسيسها بكلمتى « الدعوة والإرشاد» ، على أنهما لها نظام ومنهاج . وقد فكر رشيد رضا ـ بادىء ذى بدء ـ فى إنشاء هذه المدرسة بمدينة « استانبول » عاصمة الخلافة ، ودعا دائباً أيضاً إلى

---

(١) المنار جـ ١٤ ص ٨٠١ – ٨٢١ و:
Revue du monde musul. XVIII 224-227,

تحقيق برنامجه عند أكابر المختصين بالشئون السياسية والدينية فى العاصمة العثمانية. وعلى الرغم من أنه لقى قبولا حسناً عند هؤلاء ، أخفق فى تنفيذ مقصده بسبب ملاحظات سياسية . ومع ذلك قاده دأب الداعية المجتهد النشيط إلى سواء السبيل. وفى يوم ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣٢٩ (الموافق ١٤ من مارس سنة ١٩١١)، أمكن أن يفتتح دار « الدعوة والإرشاد » فى مكان مونق جميل ، فى جزيرة الروضة بجوار القاهرة ، وقفه على هذا الغرض أحد الباشوات الذين نالت هذه الأفكار رضاهم وإعجابهم . وأكثر زوار هذه المدرسة شبان من اندونسيا وأهل السواحل الأفريقية . فبين بنى وطنهم يوجد الحقل الخصيب لغرض المدرسة المزدوج : هداية الكافرين إلى الإسلام ، وإصلاح حال المسلمين الذين غلبت عليهم الخرافات الروحانية . وتعوزنا حتى الآن الأخبار الموثوق بها عن نجاح هذه المؤسسة المهتمة بالدعوة الدينية(*) .

* * *

هذه هى الأفكار التى يدخلها تفسير محمد عبده ومدرسته فى القرآن ، والتى يعلنها ويعززها باسم الكتاب المنزل . ويتميز طابع نزعته بالقصد إلى تفسير القرآن « على طريقة روحية عمرانية تظهر أن القرآن الحكيم ينبوع السعادة الدينية والمدنية فى كل عصر » [1] .

وعلينا الآن أن ننظر فى طريقة مزاولة هذه النزعة على وجه التفصيل فى تفسيرها التطبيقى .

(*) درجت هذه المدرسة فى حياة مؤسسها ولم يحس لها أثر فى تحقيق الغرض الذى أنشئت من أجله ، خلا أن الأزهر شعر بضرورة انتدابه هو لهذا الغرض ، فأسس قسما للوعظ والإرشاد ، منذ حوالى سنة ١٩٢٢ ، ولا يزال يؤدى رسالته ، وينشط لتحقيق غايته .

(١) المنار جـ ٦ ص ١٩٨ ، جـ ٨ ص ٨٩٩

— ٢ —

قبل بيان الاتجاه الذى يوفّق به المذهب المجدد فى علم الدين بين مداركه الدينية الخاصة و بين القرآن ، عن طريق التفسير ، يجب علينا أن نقدم الجواب على هذا السؤال : ما الموقف الذى يقفه هذا المذهب الدينى من النظرة العقدية إلى الطابع الأدبى للقرآن ؟

إنه و إن كانت هذه المدرسة لاتبالغ فى تأكيد عنصر الإعجاز الخارق للعادة للقرآن ، وكانت فى هذه الأمور ، مع دقة احتفاظها بطبيعة النصوص المأثورة ، تدور فى مدار المذهب العقلى ، فإنها برغم ذلك كانت تلقى وزنا خاصا لأن تكون غير متخلفة وراء السلف المحافظين ، ولا مقصرة عنهم فى الاعتراف والاثبات لجمال نظم القرآن البلاغى ، و بيان التماسك والترابط بين الأجزاء المتفرقة فى مختلف السور ، بل أن تفوق أولئك السلف فى سوق الأدلة والبراهين على ذلك .

يبتعد محمد عبده فى بعض الأحيان عن طريقة النظر المأثورة فى هذه المسائل ، و إن كان يراعى فى ذلك صالح القرآن . فعلى حين يذكر المفسرون القدماء كثيراً أسباباً مختلفة للنزول ، على أن تكون أساسا للآيات المتعاقبة تعاقباً مباشراً ، و يفصلون هذه الآيات بعضها من بعض بذلك حسب تتابعها التاريخى ، يتجه محمد عبده إلى إثبات الوحدة على عمد بين المواضع القرآنية إلى مدى بعيد ، وفى ذلك يقول : « ومن عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهى ، و يجعلون القرآن عضين بما يفككون الآيات و يفصلون بعضها من بعض ، بل ربما يفصلون بين الجمل الموثقة فى الآية الواحدة فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلا ، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سبباً مستقلا ، انظر هذه الآيات (بمناسبة الآيتين ١٤٢ ـ ١٤٣ من سورة البقرة) تجد إعجازها فى بلاغة الأسلوب »[1] .

---

(١) المنار جـ ٧ ص ٩١ ، وكذلك ٢٠١ ، ٢٣٨

و بنفس هذه الروح يرى محمد عبده ، خلافا للمفسرين المحافظين الأقدمين ، أن قيمة القرآن تزداد علوّا بقلة التأثر بقوانين البلاغة فى النظر إلى المترادفات . وذلك فى مثل قوله تعالى : « إن الله بالناس لرؤوف رحيم » . فإن المفترض فى حالة استعمال لفظين دالين على معنيين شديدى التقارب أن يصور ترتيبهما ترقيا فى المعنى الذى يدلان عليه ، بأن يدل اللفظ الواقع فى المكان التالى على معنى أسمى من معنى الأول ؛ و يسمى البلاغيون هذه القاعدة بالترقى من الأدنى إلى الأعلى . ففى مسألة النزاع العقدى : هل الأنبياء أو الملائكة أفضل ؟ (فالمعتزله و بعض الأشاعرة ـ الباقلانى والحليمى ـ يقولون بأن الملائكة أفضل ، أما مذهب الأشعريين العام فهو أن الأنبياء أفضل من الملائكة)[1] ، حصل خلاف شديد حول هذا التفضيل فى تفسير الآية ١٧٢ من سورة النساء : «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ، حيث ذكرت الملائكة بعد عيسى فى ترتيب الكلام .

و يبدو أن الآية السابقة (١٤٣ من سورة البقرة) لم تتبع القاعدة المذكورة.[2] فإن لفظ : رءوف ، يدل على معنى شدة الرحمة ، فهو أقوى فى هذا المدلول من لفظ:

---

(١) انظر مراجع هذه المسألة فى : WZKM XV 46 ، وراجع الشهرستانى (نشر كيرتن) ص ٢٢٦ ، وابن حزم فى الملل جـ ٥ ص ٢٠ وما بعدها ، وابن المنير جـ ١ ص ٥٠٢ وجـ ٢ ص ٥٢٨ ، والهجويرى فى كشف المحجوب ، ترجمة نيكلسون ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٢) توسع فى تفصيل ذلك ابن المنير فى تفسير الآية (جـ ١ ص ٢٤١) ، وهو مولع بذكر هذه الملاحظة من الوجهة البلاغية ، انظر تعليقه بمناسبة الآية ١٠٧ من سورة آل عمرآن (جـ ١ ص ١٦٢) والآية ٤٨ من سورة المائدة (جـ ١ ص ٢٥٩) . كذلك كان على المفسرين الاقتناع بهذا الترتيب : الرحمن الرحيم ، لأن الرحمن يدل على درجة أعم وأشمل من الرحيم . وقد ذكر القسطلانى جـ ١٠ ص ٤٠٩ (كتاب التوحيد رقم ٢) محاولات مختلفة لتوجيه ذلك من الوجهة البلاغية .

رحيم [١]، التالى له . وفى التفسير الشعبى للجلالين تعليل لهذا الخروج على القاعدة البلاغية ، بأنه قدم الأبلغ للفاصلة [٢] ، أى لرعاية فاصلة السجع ، وهى وجهة من النظر تعد ذات حق كامل من الصواب فى التفسير المألوف للقرآن [٣]؛ ولكن محمد عبده لا يريد الاعتداد بذلك ؛ إذ يقول : « إن كل كلمة فى القرآن موضوعة فى موضعها اللائق بها ، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمه تأخرت لأجل الفاصلة ، لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ؛ كما قالوا فى كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا أو أخر كذا لأجل السجع أو لأجل القافية ، والقرآن ليس بشعر ولا التزام فيه للسجع ، وهو من الله الذى لا تعرض له الضرورة ؛ بل هو على كل شىء قدير ، وهو العليم الحكيم الذى يضع كل شىء فى موضعه » . ويتجه محمد عبده إلى أن يثبت بالاعتماد على الذوق العربى أن الترقى المطلوب من الأدنى إلى الأعلى حاصل فى واقع الأمر بالنسبة إلى اللفظين المتنازع عليهما ، فلفظ الرحيم يعبر عن الرحمة على وجه أعم وأشمل من لفظ : الرءوف السابق عليه [٤] .

ليس هناك مايحملنا على افتراض أن هذا التقويم البلاغى للكتاب المقدس ، والاعتراف به على أنه كلام الله ، من قبيل التحايل على اجتلاب الرضا وحسن الظن ، مما يفتح أمام ممثلى الإرشاد الإسلامى المجدد مدخلا أيضاً إلى الدوائر المحافظة ، أو يكون القصد منه سبق هذه الدوائر بإقامة حد يردهم على أعقابهم .

وهناك على وجه العموم ظاهرة لا يمكن إغفالها ، تبين لنا موقف دعاة الإرشاد

---

(١) فى حديث ينسب أعمال النفس المختلفة إلى مصادر جسمانية ، جعل محل الرحمة الكبد ، ومحل الرأفة الطحال (انظر : الأدب المفرد للبخارى ص ١٠٩)

(٢) انظر البيضاوى فى تفسير الآية ١٢٨ من سورة التوبة .

(٣) كما ذكرت مراعاة فواصل الآيات توجيها للاختلاف بين : « آمنا برب العالمين رب موسى وهارون » (فى الآيتين ١٢١ – ١٢٢ من سورة الأعراف) ، وبين : « أمنا برب هارون وموسى » (فى الآية ٧٠ من سورة طه) .

(٤) المنار جـ ٧ ص ٩٣

من علماء الدين الإسلاميين تجاه الافتراضات الأولى فى الإسلام السنى المحافظ. ذلك أن أحرار التفكير من الشيعة الذين يتجاوزون فى حرية طبيعة المراسيم الإسلامية، ولا يتورعون عن مخالفة نواهى الدين المشددة فى صراحة، ويدعون نداء المؤذن يمر على آذانهم دون تأثير، بل يعبرون أيضاً لمن كانوا على غير دينهم، عن شرائع الإسلام المأثورة، فى حرية فكرية لامواربة فيها؛ هؤلاء المفكرون الأحرار يملؤهم إعجاب لانهاية له، بل هو على أحسن الفروض إعجاب، مبنى على التعقل، بعلىّ والأئمة، ولا يقل هذا الإعجاب عند هؤلاء عن إعجاب المتعصبين المحافظين من الشيعة. ويزول ارتيابهم وتشككهم تجاه هذا الاقتناع واليقين. وتعذيب الأئمة واستشهادهم هو عند الفلاسفة منهم منبع للهداية الدينية، كما هو أيضاً عند قدماء العقيدة الراسخين الذين لا يقبلون هوادة فى الدين(١). وهم لا يرون فى ذلك تزحزحاً عن معنى التعليم الأساسى للشيعة، بل هم يرون فى علىّ والأئمة ـ كما أمكن أن نلاحظ ذلك عند المرشدين الهنود ـ أئمة التفكير الحر، وطلائعه، ومؤسسيه. ويرون أن تعهد الآراء الحرة والقيام عليها إنما نما وترعرع فى دوائرهم، فهم يعدونهم إلى حد معلوم ضماناً لصواب موقفهم الدينى الخاص.

كذلك داعية الإرشاد السنى لايسمح بشىء يغض من كمال محمد [صلى الله عليه وسلم] ومقامه الرفيع، أو من إعجاز القرآن وعدم إمكان تحديه. وكلما كان أقرب إلى التساهل فى « الفروع »، كان أشد تصميما وعدم هوادة فى طلب الاعتراف بمزايا القرآن الإلهية. فهو كأشد المحافظين من أهل السنة يعد القرآن كتاب الله المنزل؛ بل يريد أن يجد فيه ـ كما أمكن أن نرى ذلك فى مثال محمد عبده ـ وجوها من الكمال يمر بها السنى المحافظ دون انتباه. وفى هذا ينهج لنفسه فى نفس الوقت طريقاً ممهداً، ليجد فى كتاب الله، الذى يمثل عنده جماع الحقائق، تعبيراً عن الآراء الحديثة للفلسفة وعلوم الطبيعية والاجتماع.

---

(١) انظر: Vorlesungen 214 - 223

هذا أحد الأفكار الأساسية لهذه المدرسة الحديثة . وها هو ذا محمود سالم ، رئيس جماعة الدعوة والإرشاد ، التى نشأت المدرسة السالفة الذكر تحت رعايتها وإشرافها ، يقول بوضوح : « مر على المسلمين زمن كانوا يستعينون فيه على تفسير القرآن بأفكار أرسطو وأفلاطون و بقراط وفيثاغورس وجالينوس و بيدپاى من فحول اليونان والهنود وغيرهم . أما نحن الآن فى وقت لايكفينا فيه رأى الأقدمين وحدهم ؛ فقد استدار الزمان ، وحدثت حوادث ، وظهرت أقضية وأمور جديدة تستوجب البحث فيما قاله أهل هذا الوقت مثل : ليبنتز وأوجست كونت وسبنسر من كبار الألمان والفرنسيس والانجليز وغيرهم[١] » .

وأقل ما تعتمده هذه المدرسة ، فرضاً ثابتاً لتفسير القرآن على وجه صائب ، هو أن القرآن لا يمكن أن يحتوى على تعليم يتعارض مع حقائق العلم . بل يشتمل كتاب الله على النظريات العلمية للقرنين التاسع عشر والعشرين ، و إن خفى ذلك على أنظار السطحيين . و إنما ينبغى على المرء أن يقرأه بعينين مفتوحتين ، و يفهمه بعقل سليم خالص من الأحكام السابقة . و يوضح واحد من أقدم الممثلين لمذهب التجديد ، وهو العالم الفارسى : السيد كرامت على (١٨٧٨م) ـ فى كتاب نشره أيضاً باللغة الانجليزية (ومن مترجميه إلى هذه اللغة : أمير على) ـ ، « الاتفاق الأساسى التام بين الكتاب الكريم والحديث ، و بين التعاليم الأور بية فى الطبيعة ، وعلم الفلك ، والعلوم الكونية » . وقد أُلقى أيضاً وزن فيما بعد ـ من بين الأمثلة التى ساقها ـ للآية ١١ من سورة فُصِّلَتْ : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » . فقد استخلص من ذلك أن القرآن سبق معارف زمنه ، حيث تقدم بإثبات حركة الأرض[٢] .
وقد أتى رجال الثقافة الإسلاميون أحياناً بما يبعث على الدهشة فى مثل هذه الأدلة .

---

(١) المنار ج ١٤ ص ٥١٧

(٢) انظر : ZDMG XXII 566

والدكتور محمد توفيق صدقى ، طبيب ليمان طره ، هو الذى يعمل بشغف على إثبات مثل ذلك التوافق . ففى بحث له بعنوان : علم الفلك والقرآن ، يستدل بمعارف الفلك ، فى العصر الحديث ، على موافقة ما ورد فى القرآن عن السماء والأرض والكواكب للعلوم الحديثة[1] .

لا يستشعر معتنقو هذا الاتجاه خوفا ولا خشية على الإسلام أمام العلم الحديث . وهم يعلمون جيداً أن كثيراً ممن يصطنع العلم على الطريقة الأوروبية ، يطرح تعاليم الدين ظهرياً فى متابعته لما اصطنعه ؛ « ولكن السبب فى هذا أنه لم يعرف الإسلام ولم يتعلمه قبل العلم الأوروبى ولا بعده . ولهذا نطالب علماء ديننا بأن يجتهدوا فى جعل زمام تعليم العلوم الكونية بأيديهم ، لأننا نثق أتم الثقة بأنه لا يمكن أن يرجع عن الإسلام من عرفه ، وكيف يختار الظلمة من عاش فى النور ؟ »[2] .

هذه الفكرة تتكرر دائماً باطراد ، على صور كثيرة ، فى التصريحات المنهجية لمدرسة محمد عبده . ولا سيما فى تطبيقها على الناحيتين : التاريخية ، والعلمية الطبيعية .

فالقرآن قبل كل شىء ينطق بأن النمو التاريخى والاجتماعى للأمم يسير على سنن ثابتة . ففى كل مكان يوجه القرآن فيه النظر إلى : « سنة الأولين » (فى الآية ٣٨ من سورة الأنفال) ، أو يعبر فى سياقه عن فكرة كهذه الفكرة الكثيرة الورود : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا» (فى الآية ٦٢ من سورة الأحزاب مثلا) ، يؤخذ النص دائماً دليلاً على إثبات هذه الحقيقة الواقعة[3] . فسنة الله التى لاتتبدل ولا تتحول هى القانون السائد فى التاريخ .

---

(١) المنار جـ ١٤ ص ٥٧٧

(٢) المنار جـ ٤ ص ٤٥٣

(٣) المنار جـ ٩ ص ٥٥

ومن هنا أيضاً كانت دراسة التاريخ إحدى المصالح البالغة أقصى الأهمية فى رعاية الإسلام الحقة. وتقدم البواعث الكثيرة، التى تحث على النظر فى ذلك، آيات القرآن التى تقص مصاير الأمم السابقة؛ وسوء عاقبة ما اقترفوه من آثام[١]. ففى ذلك إشارات و بيانات تاريخية . وتبرز حاجة المسلم إلى هذه المعرفة على وجه الخصوص فى الآيات ٢١٣ فما بعدها من سورة البقرة، حيث يدور الكلام على حصول الاختلاف بين الناس بعد وحدتهم، وهى أحوال جاء الأنبياء معلمين للإنسانية لعلاجها والحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . وقد وضع فى هذه الآيات النظر إلى تاريخ نمو المجتمع الإنسانى فى مراتبه المختلفة، واستخدم هذا التفسير تنبيها مشدداً لعلماء الرسوم[٢] والأمراء، والدوائر الحاكمة (الامراء والسلاطين)، لتحميلهم وزر الإهمال فى التربية التاريخية، وتقصيرهم بذلك فى أداء واجب الإسلام[٣].

وفى معرض علاقة القرآن بعلم الطبيعيات، يصدر محمد عبده عن مبدأ أساسى هو «أن القرآن لم ينزله الله تعالى لشرح مسائل العلوم والفنون الكونية»[٤]. فليس من مقاصد الدين تعلم هذه الأمور، وإنما تذكر فيه محاسن المخلوقات وعجائبها للتنبيه على حكمة الله[٥]. ومن هنا لا يجوز التشكك إذا كان تعبير أو آخر، مما يتحدث عن الظواهر الطبيعية فى القرآن، لا يطابق نظريات علوم الطبيعيات (مثل زرقة السماء).

وعلى عكس ذلك يجد حثاً مباشراً على الاشتغال بالطبيعيات فى قول الله

---

(١) المنار جـ ٥ ص ٦٩٣

(٢) المنار جـ ٨ ص ٤١ – ٦٧

(٣) المنار نفس الجزء ص ٨٩

(٤) المنار جـ ١٢ ص ٤٨٦

(٥) نفس الجزء ص ٨١٥

[سبحانه] (فى الآيتين ٢٨ ـ ٢٩ من سورة البقرة) : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحيا كم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه تُرْجعُون * هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سنوات وهو بكل شىء عليم »

فإن من مزايا الإسلام ، التى امتاز بها على سائر الأديان ، أن يحث كتابه المقدس على العناية بعلوم الكون ودراستها[1] . وتبرز للدلالة على هذه الفكرة ، دون عناء البحث ، الآية ١٦٤ من سورة البقرة : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . هذه الآية تقدم فرصة خاصة لتأكيد العناية بدراسة الطبيعيات والعلوم الكونية : « وقد يزعم بعض هؤلاء ، الذين يعادون علم الكون باسم الدين ، أن النظر فى ظواهر هذه الأشياء كاف للاستدلال بها ، ومعرفة آيات صانعها وحكمته ورحمته . فمثلهم كمن يكتفى من الكتاب برؤية جلده الظاهر وشكله ، من غير معرفة ما أودعه من العلم والحكمة . نعم إن هذا الكون هو كتاب الإبداع الإلهى المفصح عن وجود الله وكماله ، وجلاله وجماله . و إلى هذا الكتاب الإشارة بقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (الآية ١٠٩ من سورة الكهف) ، و بقوله : « ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله» (فى الآية ٢٧ من سورة لقمان) . فكلمات الله هى آحاد المخلوقات والمبدعات الإلٰهية ، فإنها تنطق بلسان أفصح من لسان المقال ، لكن لا يفهمه الذين هم عن السمع معزولون ، وللعلم معادون ؛ الواهمون أن معرفة الله تقتبس من الجدليات النظرية ، والأقيسة المنطقية ، دون

---

(١) المنار جـ ٥ ص ٩

الدلائل الوجودية الحقيقية . ولو كان زعمهم حقيقة لاوهما لكان الله سبحانه استدل في كتابه بالأدلة النظرية الفكرية ، وذكر الدور والتسلسل وغير ذلك من الاصطلاحات الكلامية ، ولم يستدل بالسماء والأرض والليل والنهار والفلك والمطر وتأثيره في الحياة وغير ذلك من المخلوقات التي أرشدنا القرآن إلى النظر فيها ، واستخراج لدلائل والعبر منها . ألا إن لله كتابين : كتاباً مخلوقاً وهو الكون ، وكتاباً منزلا وهو القرآن[1] . وإنما يرشدنا هذا إلى طريق العلم بذاك بما أوتينا من العقل . فمن أطاع فهو من الفائزين ، ومن أعرض فأولئك هم الخاسرون[2] » .

ودراسة علوم الكون (ويتصل بها دراسة الفنون وعلوم الصناعات) لها في الإسلام أيضاً غرض عملي ممتاز ، يتصل اتصالا وثيقاً بمكانة الإسلام السياسية .

---

(١) هذا يذكر بموضع لمحيي الدين بن عربي في الفتوحات المكية (ج ١ = ص ١٠١) : « أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا ، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي » . ومثل ذلك عند الغزالي في الإحياء ج ٢ ص ٢٥٨ ؛ ج ٤ ص ١١٦ ، إذ يسمى خلق الله العالم : تصنيف الله ، كما لو كان تصنيف كتاب . وفي ج ٤ ص ٨٩ : « فأخبر الله تعالى الذي يعجزون عن قراءة الأسطر الإلهية ، المكتوبة على صفحات الموجودات بخط إلهي لاحرف فيه ولا صوت ولا يدرك بعين البصر بل بعين البصيرة ، أخبر هؤلاء العاجزين بكلام سمعوه من رسوله صلى الله عليه وسلم حتى وصل إليهم بواسطة الحرف والصوت المعنى الذي عجزوا عن إدراكه » . واستخدم مثل هذا التمثيل الكاهن المصري أنطونيوس جواباً على الفيلسوف الذي عجب لطول صبره على المقام في الصحراء والحرمان من التمتع بما تقدمه الكتب من ثمرات ومنافع ، حيث قال له : « إن كتابي هو الطبيعة ، وهذه في متناول يدي دائما كلما رغبت في قراءة كلام الله » . (انظر :

Sozomenus, Hist. eccl. IV 23 nach Schiewitz, Das morgenlaendische Moenchtum I 239)

(٢) المنار ج ٧ ص ٢٩٢

وهذا مايعلمه محمد عبده فى التعقيب على الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران : « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » ، والآية ٦٠ من سورة الأنفال : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شىء فى سبيل الله يوف إليكم وأنتم لاتظلمون » . فيستخلص من هذا أنه على حسب الأصول التى قررها الإسلام يجب مقاتلة غير المؤمنين « بمثل ما يقاتلوننا به ، فيدخل فى ذلك مباراتهم فى هذا العصر بعمل البنادق والمدافع والسفن البحرية والبرية والهوائية وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية. ويتوقف ذلك كله على البراعة فى العلوم الرياضية والطبيعية ؛ فهى واجبة على المسلمين فى هذا العصر، لأن الواجب من الاستعداد العسكرى لايتم إلا بها[١] » .

ثم يتجه هذا التفسير دائماً إلى مطابقة هذا المبدأ : « الدين المملوء بالخرافات ، والعقل المستنير لايجتمعان فى دماغ واحد »[٢] . وإذاً فلا يمكن أن يشتمل القرآن على أمور من النوع الأول ؛ وبالتفسير الصحيح لايمكن أن يتعارض مع العقل الرشيد . وهذا التفسير الصحيح يفهمه محمد عبده بروح حديثة تماماً . فهو متشبع فى قرارة نفسه بأفكار غذى بها نفسه من الأدب ، فى أثناء طوافه بأوربا ، وبعد ذلك أيضاً . ولا يخلو من طرافة خاصة أن ينقل المفتى فى محاضراته فى تفسير القرآن نصوصاً عن هربرت سبنسر (بمناسبة الآية ١٤ من سورة النساء[٣]) ، الذى كان له معه حديث شخصى ؛ وأن يسوق كلاماً عن تولستوى ، بمناسبة شرح تحريم الربا (فى سورة البقرة[٤]) ، وعن كتاب « الأكاذيب العرفية » ، لصديق شبابى

(١) المنار جـ ١٢ ص ٤٠٨

(٢) المنار جـ ٥ ص ١٤٤

(٣) المنار جـ ١٢ ص ٨٠٥

(٤) المنار جـ ٦ ص ٥٩١

ماكس نوردو ، والظاهر أن ذلك عن الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب .

وليس هناك شيء غريب عليه ، أو على أتباع مذهبه التعليمى ، من الاتجاهات الحديثة . وهكذا نجد مثلا فى كتاب ، دعا إلى تأليفه الشيخ محمد توفيق البكرى ، نقيب الطرق الصوفية فى مصر[1] ، لإرشاد مريدى المتصوفة ، نقولا مطولة من دائرة معارف : لاروس ، ومن مؤلفات الفيلسوف الفرنسى : فرانك ، ومن مقال كتبه : برتلو Berthelon[2] ؛ وذلك فى فصل أقام فيه الدليل على أن الإسلام قد سبق الحضارة الغربية بقرون طويلة إلى إعلان حرية الفرد ، وحرية الفكر والعقيدة[3] .

وبهذه الروح يشرح تفسير محمد عبده ومدرسته ـ بكثرة نسبياً ـ نظريات حديثة فى القرآن ، وعلى الأخص نظريات دارون . ولنقف مثلا عند تفسير الآية ٤٩ فما بعدها من سورة البقرة : « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين . . . » . فإن التفسير يتجه فى أنظاره العامة إلى أن هذه الآيات تتضمن نظريتى « تنازع البقاء » و « الانتخاب الطبيعى[4] » . كذلك يراد استخدام الآيتين ، ٢٥٣ من نفس السورة : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » ، و ١٧ من سورة الرعد : « فأما الزبد فيذهب جُفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » .

والجمل المكررة كثيراً : « والعاقبة للمتقين » (فى الآية ١٢٨ من سورة المائدة

---

(١) انظر :
Macdonald, Aspects of Islam (New york 1911) 180 ff.

(٢) يستند الكتاب الاسلاميون المحدثون كثيراً فيما عدا ذلك إلى كتابات دراپر وليبون .

(٣) انظر كتاب التعلم والإرشاد ص ٦١٨ ـ ٩٣٠

(٤) المنار جـ ٨ ص ٩٢٩ ـ ٩٣٠

مثلا) ، و : « إن الله لا يصلح عمل المفسدين » (فى الآية ٨١ من سورة يونس) الخ ، تُحْمل بكل جِد على بقاء الأصلح[1] :

« فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق ، وأنه ينتهى ببقاء الأمثل، وحفظ الأفضل » ؛ وهذا مقصود حقاً فى تطبيقه التاريخى الاجتماعى ، ولكن التفسير الحديث لمدرسة محمد عبده[2] لا يجبن أيضاً أمام التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة فى العلوم الكونية . ولا ريب أنه ليس مفاجأة هينة ، بالنسبة إلى نظرتنا المتوارثة إلى العلم الإسلامى ، أن نسمع شيخ المدرسة الأزهرية يتحدث عن الآيتين ١٩ــ٢٠ من سورة البقرة ، حيث يدور الحديث على التمثيل بالرعد والبرق وظواهر طبيعية أخرى ، كما يجرى الحديث عن تأثير ذلك ، فيفيض فى الكلام عن نظرية الكهربائية وتولدها فى الرعد والبرق ، وعن السيال الكهربائى الموجب والسالب ، وعن التلغراف والتليفون والتراموای[3] ؛ لا كما لو أن الحديث عن كل هذه الأشياء فى القرآن ــ وهناك مؤلفون من الإسلاميين المجددين يذهبون بعيداً فيدعون ذلك ــ بل على معنى أن ملاحظة كل هذه المخترعات ، التى وصلت إليها الحضارة ، جديرة حقاً بعارفى كتاب الله ، وتتطلبها روح هذا الكتاب .

وعلى عكس ذلك يجد محمد عبده فى القرآن نظريات حديثة عن الأمراض وعلاجها ، وكذلك فى الحديث الشريف عن نفس هذه الأحوال . فهو يدعى بكل جِد أن النظرية المنعكسة أيضاً فى القرآن (فى الآية ٢٧٥ من سورة البقرة) : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس » ،

---

(١) المنار جـ ٩ ص ٦٠

(٢) نكتفى من ذكر كثير من الكتاب الاسلاميين التابعين لهذه المدرسة بتسمية طنطاوى جوهرى وكتابه : نظام العالم (القاهرة ١٩٠٥) وغيره من الكتب المقررة لذلك المذهب ، انظر : Journ. As 1908, I 165 - 170

(٣) المنار جـ ٤ ص ٣٣٥

والمعروفة عند قدماء العرب ، من أن الجن سبب كل الأمراض[١] ، لاتسمح بفهم تفسير آخر سوى أن الجن (أى الأجسام الخفية) هى الميكروبات المسببة للأمراض . وعلى ذلك يستأثر القرآن فى مسألة أسباب الأمراض بموقف أحدث مراحل الطب[٢] .

ويمكن حقاً أن نلحق بذلك شرحاً لأحد الأحاديث قريباً إلى هذه الدائرة :

ففى أحوال الأمراض الوبائية تسبب إجراءات الوقاية الصحية ، التى تقوم بها الشرطة اتقاء لأخطار العدوى ، مصاعب جمّة عند الشعب الساذج والجامدين من علماء الدين . ويعترض كل أمثال هذه الاجراءات حديث للرسول معترف به اعترافاً عاماً ، يفيد أن اعتقاد حصول المرض بالعدوى خرافة ، كالاعتقاد فى الطيرة ، والهامة ، وتصور حية فى الجوف إذا تحركت جاع الإنسان وتؤذيه إذا جاع [الصَّفَر]؛ بل كل مرض من فعل الله دون توقف على سبب خارجى ، ولايجوز أن يقرن مع ظاهرة مرضية أخرى على وجه السببية . فلا يجوز الحديث عن العدوى على أنها مسببة للمرض . حقاً نقلت أخبار مأثورة منذ زمن قديم ، تعارض رفض القول بأن العدوى سبب فى المرض[٣] . وينص تعليم للرسول يتصل بهذه المسألة كما يلى: « إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوا عليه ، وإذا وقع وأنتم بأرض فلا تخرجوا

---

(١) انظر : Archhiv f. Religionswissenschaft XIII 53

(٢) المنار جـ ٩ ص ٣٣٥

(٣) انظر : Preussische Jahrbuecher CXXI (1905) 283

وراجع : Lammans, Ziad ibn Abihi (Rome 1912) 125f

E.Seidel, Die lehre Von der Kontagion bei den Arabern (Anchiv b. die Gechichte der Medizin, Bd. VI Heft 2Leipzig 1912)

ولم يتيسر لى قراءة المقال :

Masterman, The Ideas among the natives regarding the Causes and Cure of Disease (Quart. Statem. Pal. Expl. Fund 1918)

منهـا »[١] ، فلا ريب أن القصد من هذا النهى الأخير هو التحذير من اعتقاد إمكان الهرب من قضاء الله .

أما عند أصحابنا من رجال المذهب العقلى ، الذين يصرفون أيضاً بقية الأحاديث[٢] الرافضة للاعتقاد فى العدوى إلى ما يؤيد النظريات الصحيـة الحديثة ، فإن معنى الجملة الأخيرة عندهم أنه لا يجوز لأحد مغادرة بلد أصابه الطاعون ، كى لا ينتقل معه المرض[٣] . فهو تدبير صحى من محمد [صلى الله عليه وسلم] يؤكد افتراض العدوى تأكيداً صريحاً . و إذا فهم يستخلصون نقيض المعنى اللفظى تماماً .

وتدور المدرسة الحديثة بصعوبة كبيرة حول مسـألة : هل نشأت السلالة الإنسانية من زوج واحد أو أزواج كثيرة ؟ فقد ورد الحديث صريحاً متـكرراً فى القرآن (أول سورة النساء ، والآية ٩٨ من سورة الأنعام ، والآية ١٨٩ من سورة الأعراف ، والآية ٦ من سورة الزمر) عن إنشاء السلالة الإنسانية من « نفس واحدة » . فكيف يمكن التوفيق إذاً بين هذا التعليم و بين النتـائج العلمية ؟ تتعرض مدرسة محمد عبده إلى هذا الموضوع فى فرص مختلفة ، وتحاول أن تتفادى ، بوساطة طرق متنوعة من التمثيل ، ضرورة استخراج وحدة الأصل الإنسانى من القرآن . فهم يقولون بادىء ذى بدء إنه ليس فى الآيات المذكورة ما يدل بالكلية على أصل جميع الناس ، وآدم وحواء هما أبوا العرب ، لا جميع الجنس الإنسانى . وحينما أعلن الله [سبحانه] عن إرادته أن يخلق آدم ، قالت الملائكة : « أتجعل فيها (أى فى الأرض) من يفسد فيها و يسفك الدماء » (فى الآية ٣٠ من سورة البقرة) ؛ فهذا يقتضى افتراض أنه كان هناك ناس قبل ذلك ، و إلا فـكيف علم

---

(١) راجع : De Goeje, Memoire sur la conquete de la Syrie (éd. 2. Leide 1900) 163

(٢) بحثت هذه المسألة فى الإحياء ج ٤ ص ٢٧٨

(٣) المنار ج ٥ ص ٣٥٨

الملائكة أن الإنسان المخلوق يحصل بطبيعته على تلك الخصائص المفسدة ؟ إلى غير ذلك من الدقائق التى تكفلت بأن يكون دارون Darwin نفسه متفقاً مع القرآن[١] .

وأكثر من ذلك أصالة هذا الرأى التالى فى معنى النفس الواحدة . فبعد أن ساق المفتى وجوه التفسير المختلفة ، التى يمكن أن يتحملها التعبير القرآنى ، واحداً تلو آخر ، عقب بما يلى : « نحن لا نحتج على ما وراء مدركات الحس والعقل إلا بالوحى الذى جاء به نبينا عليه السلام ، وإننا نقف عند هذا الوحى لا نزيد ولا ننقص ، كما قلنا مرات كثيرة . وقد أبهم الله تعالى ههنا أمر النفس التى خلق الناس منها ، وجاء بها نكرة ، فندعها على إبهامها » . « وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح مثلاً هو مأخوذ عن العبرانيين .. ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود ، وإن عزوه إلى موسى عليه السلام ، فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة ، وأنه بقى كما جاء به موسى » . ومن هذا يتضح أن مدرسة محمد عبده ، فى سبيل أهدافها المبنية على العقل والرأى ، تتقبل أيضاً بالترحاب سابق حكم المسلمين على التوراة والإنجيل بالتحريف من قبل اليهود والنصارى . وهى تفعل ذلك عند كل مناسبة ، إذا أرادت أن تقتلع من الإسلام تصويراً ذميا ،تسرب إليه من العهدين المقدسين.

ويقول بعد : « وليت شعرى ماذا يقول الذين يذهبون إلى أن المسألة قطعية بنص القرآن فيمن يوقن بدلائل قامت عنده بأن البشر من عدة أصول ؟ هل يقولون ، إذا أراد أن يكون مسلماً وتعذر عليه ترك يقينه فى المسألة : إنه لا يصح إيمانه ولا يقبل إسلامه وإن أيقن بأن القرآن كلام الله ، وإنه لا نص فيه يعارض يقينه ؟ »[٢] .

وبنفس الحرية التى يتناول بها التفسير الحديث معضلات المسائل الكونية

---

(١) المنار ج ٨ ص ٧٣٨ .

(٢) المنار ج ١٢ ص ٤٨٦ – ٤٨٨

والطبيعية ، يجد هذا التفسير أيضاً منجاة من المطاعن ، التى تصدر عن أسباب نظام المجتمع موجهة إلى الأسس والتشريعات المبنى اعتمادها والعمل بها على أوامر القرآن وترتيباته . وقد سبقت المدرسة الهندية إلى العمل بتوسع فى هذا الحقل . وكان على المصريين فقط أن يزيدوا من عمق ما أثاره السيد أحمد بهادر ، وأمير على ، وأتباعهما .

ومن المسائل الغالبة الأهمية ، التى بلغت فيها طريقة التفسير الحديث للقرآن مكانة معتدا بها ، مسألة تعدد الزوجات . فلا ريب أن القرآن يسمح بتعدد الزوجات ، ويضع له نظاما يقصره على أربع زوجات ، طبقا لتفسير الموضع القرآنى الذى يتناول هذا الأمر (فى الآية ٣ من سورة النساء) ، وهو التفسير المعترف به اعترافا عاماً . حقاً بذل حماة الإسلام كل جهد ، منذ زمن طويل ، فى إبطال المطاعن التى وُجِّهت إلى جانب القيمة الخُلُقية فى الزواج الإسلامى بسبب تعدد الزوجات . وعلى الرغم من ذلك يرون أنفسهم أخيراً مضطرين إلى الاقتناع بأن الأسرة الفاضلة ، وضمان التربية على وجه يطابق طبيعة هذه الأسرة وأغراضها، لا يمكن تصوره إلا على أساس الزواج الواحد. وهم لذلك يتشبعون بالأمل أن يسمو تشريع الزواج فى الإسلام إلى المستوى الأوربى .

ولـكن على مقتضى طريقتهم ينبغى التوفيق بين هذه النزعة وبين القرآن ، الذى يبدو تعارضه معها . فما نص القرآن الذى بنى عليه الإذن بتعدد الزوجات ؟ هو : « وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانـكحوا ما طاب لـكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملـكت أيمانـكم ذلك أدنى ألا تعولوا » .

فالإذن بتعدد الزوجات هنا مقيد إذاً بأن يكون الزوج ذا خلق ثابت ، وأن يحس أيضاً فى نفسه بالقدرة ، من الوجهة الاقتصادية ، على العدل بين الضرائر ، وإبعاد ما ينشأ بينهن فى ذلك من تنافر وتنازع . وعلى ذلك يبنى محمد عبده هذه

النتيجة : بما أن إباحة تعدد الزوجات مضيَّقة قد اشترط فيها مايصعب تحققه[١]، فكأنه نُهى عن كثرة الأزواج . بل يذهب بعيداً فيصرح بقوله : « أما والأمر على ما نرى ونسمع فلا سبيل إلى تربية الأمة مع فشوّ تعدد الزوجات فيها . فيجب على العلماء النظر فى هذه المسألة ، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم ، فهم لاينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم ، وأن من أصوله منع الضرر والضرار . فإذا ترتب على شيء مفسدة فى زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلاشك فى وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة ، يعنى على قاعدة : درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » . ثم يختم المفتى بقوله : « وبهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل »[٢] .

و إلى نفس النتيجة انتهت أيضاً حركة الارشاد الهندية (أمير على[٣]) ، إذ صرح قادتها بأن تعدد الزوجات فى الإسلام « غير مطابق للشرع مطلقاً Absolutely Unlawful »[٤] ، وهو اقتناع نفذ فى مصر أيضاً إلى دوائر من الشيوخ ظلت

---

(١) ويقرر القرآن نفسه ذلك : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (فى الآية ١٢٩ من سورة النساء)

(٢) المنار ج ٢ ص ٥٧٢

(٣) وقد نشر فى هذا الموضوع ، وفى مكانة المرأة فى إسلامه المثالى بوجه عام ، بحثا فى سلسلة نشرياته :
The Mohamedan Tract and Book Depot, Punjab (Lahore 1893)
وعنوان هذا البحث : Woman in Islam ، وفى هذه السلسلة وغيرها انظر : Deutsche Litraturzeitung 1911 Nr. 45, 2851 ff.

(٤) راجع : Sir Robert Knyvet Wilson. Digest of Anglo-Mohammedan Law (4. ed.) 491
وحينما ذكر أمير على مشروعية تعدد الزوجات فى كتابه :
Students Handbook of Mohmmedan law(5. ed. Calcutta 1906)
أضاف هذا الاستثناء : « وذلك عند غير المعتزلة (أى حزبه الذى يتابعه) الذين لايعترفون بمشروعية تعدد الزوجات على وجه الاطلاق » . =

ـ فيما عدا ذلك ـ بعيدة عن اتجاهات الارشاد الحديث[١] .

وواجب أولياء الأمور فى الحكومة الإسلامية ، فى هذه الحالة أيضاً ، منع إباحة تعدد الزوجات إذا فشا ضرره وكثرت مفاسده ، وذلك على أساس من الشريعة الإسلامية ؛ كما يجب إعلان وحدة الزواج على أنها هى الصورة المشروعة للزواج فى الإسلام فحسب .

ويمكن سوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، من أقدم تاريخ الإسلام ، للدلالة على أن الخلفاء أبطلوا قوانين معمولاً بها ، لأن الصالح العام يقتضى ذلك[٢] .

ويجد محمد عبده فى القرآن نفسه الاعتراف بمبدأ وحدة الزواج على وجه ضمنى فى قانون الميراث أيضاً (سورة النساء) . ذلك أنه فى حالة تعدد الزوجات إذا مات الزوج يشترك جميع زوجاته الباقيات فى نصيب واحد من الميراث :

« والحكمة الظاهرة لنا من ذلك هى إرشاد الله إيانا إلى أن يكون الأصل الذى نجرى عليه فى الزوجية هو أن يكون للرجل امرأة واحدة . . . لأن التعدد من الأمور التى تسوق إليها الضرورة . . . . ولكن التعدد فى نظر الشرع من الأمور النادرة غير المقصودة فلم يراعه فى أحكامه ، والأحكام إنما توضع لما هو الأصل الذى عليه العمل فى الغالب ، والنادر لا حكم له »[٣] .

ونزعة الدفاع فى هذا التفسير ، جعلته يخطو خطوة أبعد ، فهو لا يكتفى برفض افتراض أن القرآن فى إباحته تعدد الزوجات شرعاً قد هبط بتشريع الزواج إلى

= وعلى عكس ذلك وجد بين الكتاب المحدثين أيضاً من يدافع عن تعدد الزوجات ، مثل : الدكتور محمد عبد الغنى (من لاهور) فى الكتاب التاسع من سلسلة : كتبخانه إسلامى

(١) انظر : The Moslem World III 75

(٢) المنار جـ ١٢ ص ٥٨٥

(٣) المنار جـ ١٢ ص ٧٤١

مستوى خلق منخفض ، وحط من مقام الزوجة ومكانتها ؛ بل تجاوز ذلك إلى إقامة الحجة على أن الفهم المنطقي للقرآن يثبت المساواة الأدبية الكاملة للمرأة ، وأن القرآن قد رفع المرأة إلى درجة لم يرفعها إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع ، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده . ويربط محمد عبده هذه النتيجة بتفسيره لمواضع كثيرة من القرآن[1] ، لاسيما بالآية ١٩٥ من سورة آل عمران[2] : « فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض» ، وإذاً «فلافرق بينهما فى البشرية ولاتفاضل».

ومن الأفكار التى تتردد دائماً فى مدرسة محمد عبده . فكرة أن الإسلام الحقيقى هو دين العقل[3] ، وأنه جاء ليكون دين المستقبل للعالم كافة[4] . وطبيعى أن يرجع هذا الإسلام إلى أصوله ، وأن يُحرّر من التقليد ، ويُطهّر من الزيادات الخرافية ، وأن يُستبعد منه ما أضافته إليه المذاهب . وبهذا ترتبط دعوى أن شريعة الإسلام هى القانون المطابق لمقتضيات الخير والصلاح الاجتماعى إلى أبعد مدى ، من بين جميع قواعد التشريع الدينى . وقد أمكن أن نرى منذ قليل أن مركز المرأة داخل فى نطاق هذه الدعوى . كذلك أُدخل فى القرآن أمر برعاية «اللقطاء» ، حيث حمل « ابن السبيل » (الذى عد فى الآية ٦٠ من سورة التوبة بين من

(١) منار جـ ٨ ص ٣٦٩

(٢) منار جـ ١٢ ص ٣٣١

(٣) بمناسبة الآية ٢٤٢ من سورة البقرة (منار جـ ٨ ص ٧٣١) : وإذارجعنا إلى العقل الذى هدانا الله تعالى إليه رجى لنا أن نحيي ديننا « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون » .

(٤) وألف السيد محمد توفيق البكرى (المذكور ص ٣٨١ من هذا الكتاب) كتاباً يسمى : « المستقبل للاسلام » ، انظر فى هذه الفكرة السائدة عند المسلمين المتنورين Deutsche Lit. Zeitung 1909, 21

تصرف إليهم الصدقات) ، لا على من يحتاجون إلى العون من فقراء المسافرين المنقطعين فى سفرهم ـ كما يقتضيه المعنى الواضح ـ ، بل على تربية اللقطاء (أبناء الطريق : Du Pavé) ، وإعدادهم ليكونوا نافعين للمجتمع الإنسانى : « وجملة القول أن الإسلام لم يدع أصلا من أصول الإصلاح إلا أتى به . . . ولا فضيلة إلا قررها ، فهو وحده الدين الكامل بلاشك ولا مراء »[1] .

وتستخدم مدرسة محمد عبده تفسير القرآن ـ أكثر من دفع المطاعن التى يوجهها خصوم الإسلام ـ للدفاع عن مبادئها أمام خصومها الإسلاميين ، وزعزعة موقف هؤلاء الأخيرين بكلام القرآن . وقد وجدت مدرسة محمد عبده فى تفسير المعتزلة ، نموذجا لها ، حيث تصوغ جدلها على وجه أبلغ تأثيراً بوساطة السخرية اللاذعة . فهناك قبل كل شىء ذم التقليد الأعمى، البعيد عن الاستقلال الفكرى ، الذى ورد ذمه بوضوح فى القرآن . وتساق لذلك مثلاً الآية ١٧١ من سورة البقرة : « ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لايعقلون » : « والآية صريحة فى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين ، وأن المرء لايكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فمن رُبّى على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحا بغير فقه ، فهو غير مؤمن ؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلَّل الحيوان ، بل القصد منه أن يرتقى عقله ونفسه بالعلم والعرفان ، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ، ودرجة مضرته ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل فى اعتقاده ، فلا يأخذه بالتسليم لأجل آبائه وأجداده . ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله (صم) لايسمعون الحق سماع تدبر وفهم (بكم) لا ينطقون به عن اعتقاد وعلم (عمى) لاينظرون فى آيات الله وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق[2] » .

(١) منار ج ٨ ص ٧٣٥ ؛ ٧٣٦ س ١٥ (٢) منار ج ٧ ص ٤٤٢

ومهما أمكنت فرصة ، أُقحمت حملات الجدل على التقليد وطبيعة المذاهب ؛ حتى فى مواضع لا تكاد تبدو فيها مناسبة لذلك أمام النظر السطحى . ولكن تفسير محمد عبده تفسير مذهبى بحق . ولا تبدو لنا هذه الحقيقة فى مكان أصرح منها فى مناسبة الآيتين ١٧–١٨ من سورة البقرة ، حيث يقول الله [سبحانه] فى الكافرين : « مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لايبصرون * صم بكم عمى فهم لايرجعون » . فهذا لاينطبق على من خوطبوا به فحسب ، بل كذلك على كل من جاءهم دين وهداية إلٰهية ، عمل بها سلفهم فجنوا ثمرها وصلح بها حالهم ، ولكنهم انحرفوا عن سنن سلفهم فى الأخذ بها ظاهراً و باطناً ، ولم ينظروا فى حقائق ماجاءهم ، بل ظنوا أن ما كان عند سلفهم من نعمة وسعادة إنما كان أمراً خصوا به ؛ فأخذوا بتقاليد وعادات لم تدع فى نفوسهم مجالا لغيرها ، ولذلك لم يتفكروا قط فى كونهم أحرى بالتمتع بتلك السعادة والسيادة من سلفهم ، لأن حفظ الموجود أيسر من إيجاد المفقود ؛ بل لم يبيحوا لأنفسهم فهم الكتاب الذى اهتدى من قبلهم بما فيه من شموس العرفان ، ونجوم الفرقان ، لزعمهم أن فهمه لايرتقى إليه إلا أفراد من رؤساء الدين ، الذين يؤخذ بأقوالهم ماوُجدوا ، و بكتبهم إذا فقدوا . لقد أُعطوا نوراً بكلام الله ، ولكنهم استبدلوا به ظلمات التقليد القبيح (يعلق التفسير دلالة خاصة على هذا الجمع : ظلمات) . فهؤلاء كما قال الله [سبحانه] « صم بكم عمى[1] » .

كذلك فى مناسبة الآية ١١١ من سورة البقرة ، حيث يقول محمد [صلى الله عليه وسلم] لليهود والنصارى ، الذين يزعمون أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى : « هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » . فهذا باعث مناسب لاستخراج الفائدة التالية : « علم القرآن أهله بأن يطالبوا الناس بالحجة ،

---

(١) منار جـ ٤ ص ٢٩٨ وما بعدها

لأنه أقامهم على سواء المحجة . وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به و يدعوه إليه . وعلى هذا درج سلف الأمة الصالح ، قالوا بالدليل وطالبوا بالدليل ، ونهوا عن الأخذ بشيء من غير دليل . ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد ، وأمر بالتقليد ، ونهى عن الاستدلال على غير صحة التقليد ، حتى كأن الإسلام خرج عن حده ، أو انقلب إلى ضده ؛ فقد صار الذين يقولون إن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد ، و بالمطالبة بالبرهان والدليل ، وعلم الناس استقلال الفكر مع المشاورة فى الأمر ، يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل ، و يعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل ؛ و ياليته كان الأخذ بقال الله ، وقيل فيما يروى عن رسول الله ، ولكنه الأخذ بقال فلان ، وقيل عن علان . إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان[1] » .

و إذا قيل فى جوار مباشر للآية السابقة عن المؤمنين : « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولاخوف عليهم ولا يحزنون » ، لايهمل المفسر انتهاز هذا الباعث ، ليستخلص من هذه الكلمات الطعن فى التصورات والعادات الخرافية المنتشرة انتشاراً عريضاً بين المسلمين :

« ترى أصحاب النزغات الوثنية فى خوف دائم مما لايخيف ، لأنهم يعتقدون بثبوت السلطة الغيبية القاهرة لكل ما يظهر لهم منه عمل لايهتدون إلى سببه ، ولا يعرفون تأويله . يستخذون للدجالين والمشعوذين ، و يرتعدون من حوادث الطبيعة الغريبة . إذا لاح لهم نجم مذنب تخيلوا أنه منذر يهددهم بالهلاك ، و إذا أصابتهم مصيبة بما كسبت أيديهم من الفساد توهموا أنها من تصرف بعض النساك ، وتراهم فى جزع وهلع من حدوث الحوادث ، ونزول الكوارث ؛ لا يصبرون فى البأساء والضراء ، ولا ينفقون فى الرخاء والسراء « إن الإنسان خلق هلوعا * إذا مسه الشر جزوعا * وإذا مسه الخير منوعا * إلا المصلين الذين هم على صلاتهم

(١) منار ج ٦ ص ٩٠٢

دائمون » (الآيات ١٩ــ٢٣ من سورة المعارج) . وهذه حال من فقد التوحيد الخالص ، وحرم من العمل الصالح فى هذه الحياة الدنيا ، «ولعذاب الآخرة أخزى وهم لاينصرون » . و إنما كان صاحب النزغات الوثنيـة فى خوف مما يستقبله ، وحزن مما ينزل به ، لأن ما اخترعه له وهمه من السلطة الغيبية لغير الله التى يحكمها فى نفسه ، و يجعلها حجاباً بينه و بين ر به ، لا يمكنه أن يعتمد فى الشدائد عليها ، ولا يجد عندها غناء إذا هو لجأ إليها ، وما هو من سلطتها على يقين ، و إنما هو من الظانين أو الواهمين » . وفى مقابل هـذا يذكر الموحِّد الخالص التوحيد ، الذى يعلم أنه لا فاعل إلا الله ، ويسلم أمره إلى الله ، فهؤلاء « لا خوف عليهم ولا هم يحزنون[1] » .

كذلك يجعل القرآن يشدد النـكير على تقديس الأولياء وما يصحبه من ذميم العادات ، وتبعث فى نفسه سروراً ظاهراً هذه الـكلمات : « ياأيها الناس اعبدوا ر بـكم الذى خلقـكم والذين من قبلـكم لعلـكم تتقون * الذى جعل لـكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لـكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » (الآيتان ٢١ ــ ٢٢ من سورة البقرة) . إذ تتيح له فرصة يستطيع أن يفسر بها هجوماً مزدوجاً على تقديس الأولياء ، وعلى التقليد الخالى من النظر والاستدلال . فالـكلمات الآخرة من الآية الثانية تناسب الموضوع الأول . وصدر الآية الأولى يستخدم فى سوق الفائدة التالية : « اعبدوا ر بكم الذى خلقـكم والذين من قبلـكم » : « هنا أمر الله تعالى عباده أجمعين ، وأرشدهم أنه ساوى بين الأجيال المتعاقبة مساواة كاملة . وليس للسلف حق أ كثر مما للخلف فى الاستقلال بالعمل ، ولا امتياز للسابقين بالسلطان على اللاحقين . والذين يقولون : « إننا لا نقدر على فهم الدين بأنفسنا من الـكتاب والسنة ، لأن عقولنا وأفهامنا ضعيفة ، و إنما علينا أن نأخذ بقول من قبلنا من آبائنا لأن عقولهم

(١) منار جـ ٦ ص ٨٠٥

كانت أقوى ، وكانوا على فهم الدين أقدر ، بل لا يمكن أن يفهمه غيرهم » . أولئك كافرون بنعمة العقل ، وغير مهتدين بهذه الآية الناطقة بالمساواة فى المواهب ، وسعة الفضل والرحمة . وكذلك الذين يتخذون وسطاء بينهم و بين الله تعالى لأجل التقرب إليه زلفى ، غير ماشرعه لهم من الدين ، وما جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهم الوسطاء فى الهداية والإرشاد ، قد احتقروا نعم الله تعالى ولم يهتدوا بهذه الآية كذلك[1] » .

ولا يقتصر الأمر على الاحتجاج من القرآن على بطلان ذميم العادات المتصلة بالعبادة والمنتشرة انتشاراً واسعاً فى الإسلام ، بل يتناول أيضاً تقريع أولئك الذين يسكتون على مزاولة هذه العادات وهم يعلمون ، بل يرتاحون إليها فى جبن واستخذاء . [قال سبحانه] : « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ماجاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين » (الآية ١٤٥ من سورة البقرة) . ونحن نقرأ هذا التشديد والوعيد ونسمعه من القارئين ، ولا نزدجر عن اتباع أهواء الناس ومجاراتهم على بدعهم وضلالاتهم ، حتى إنك ترى الذين يشكون من هذه البدع والأهواء ، و يعترفون ببعدها عن الدين ، يجارون أهلها عليها ، و يمازجونهم فيها ، و إذا قيل لهم فى ذلك قالوا : ماذا نعمل ، مافى اليد حيلة ، العامة عمى ، آخر الزمان ؛ وأمثال هذه الكلمات هى جيوش الباطل ، تؤيده وتمكنه فى الأرض ، حتى يحل بأهله البلاء و يكونوا من الهالكين .

وأعجب من هذا أنك ترى هؤلاء المعترفين بهذه البدع والأهواء ينكرون على منكرها ، و يسفهون رأيه و يعدونه عابثاً أو مجنوناً إذ يحاول مالا فائدة فيه عندهم .

---

(١) انظر المنار جـ ٤ ص ٥٣١ ، ٥٣٥ وراجع جـ ٧ ص ٣٢١ وما بعدها حيث يبطل التقليد وتقديس الأولياء من وجهة النظر إلى عبادة الانسان مع الاحتجاج لذلك من القرآن .

فهم يعرفون المنكر ، و ينكرون المعروف ؛ و يدعون مع ذلك أنهم على شيء من العلم والدين .

وأعجب من هذا الأعجب ، أن منهم من يرى إزالة هذه المنكرات والبدع . ومقاومة هذه الأهواء والفتن ، جناية على الدين ، و يحتج على هذا بأن العامة تحسبها من الدين ، فإذا أنكرها العلماء عليهم تزول ثقتهم بالدين كله ، لا بها خاصة ! ! و بأنها لا تخلو من خير يقارنها ، كالذكر الذى يكون فى المواسم والاحتفالات التى تسمى بالموالد ، وكلها بدع ومنكرات حتى إن الذكر الذى يكون فيها ليس من المعروف فى الشرع . . . [1] » .

فمثل هؤلاء داخلون فى مقصود الآية ، و ينطبق عليهم الوعيد .

« ولو شرح شارح اتباعهم لأهواء السلاطين والأمراء والوجهاء والأغنياء ، وكيف كانوا يؤلفون الكتب لهم ، ويخترعون الأحكام (والحيل الشرعية) لأجلهم ، وكيف حرموا على الأمة العمل بالكتاب والسنة وألزموها بكتبهم ، لظهر لقارىء الشرح كيف أضاع هؤلاء الناس دينهم فسلط الله عليهم من لم يكن له عليهم سبيل [2] » .

فتدهور الإسلام السياسى نتيجة لفساد المسلك عند علماء الشرع الرسميين ، وأثر من آثار سوء فهمهم ، وخطل تناولهم للدين .

(١) منار ج ٧ ص ١٢٧

(٢) ج ٧ ص ١٢٨

جدول الخطأ والصواب

الصفحة والسطر	خطأ	صواب
٨/١٢	لفط . عزّر	لفظ : عزّر
٧/١٧ من أسفل	فرر	قرر
٤/٢١	جبل	جيل
١١/٢٣	فأتوهن	فآتوهن
٣/٢٣ من أسفل	ترنبت	ترتبت
٨/٢٦ من أسفل	إدًا	إذًا
٢/٢٦ من أسفل	بحرق	يحرق
١٢/٣٢ من أسفل	بحظ	تحظ
٢/٣٤	رأو	رأوا
٩/٣٤	أن	إن
٣/٣٤ من أسفل	القراءء	القراءة
٩/٣٥ من أسفل	روااياه	روياه
١/٣٥ من أسفل	بالاقنداء	بالاقتداء
١٢/٣٧	عافل	عاقل
١/٤٠ من أسفل	لاستئصلت	لاستؤصلت
١٢/٤٦	ففد	فقد
١٤/٢٥	ورادة	واردة
٣/٥٢ من أسفل	تغغيير	تغيير
٥/٥٣	شَهَاَ	شَبَهًا
١٣/٥٣	لاحتلاف	لاختلاف
١٣/٥٥	بهودى	يهودىّ
٣/٥٦ من أسفل	مشوبه	مشوبة
٢/٥٦	فالإساد	فالإسناد
٧/٥٩	بمكننا	يمكننا
١٣/٦١	كتابى	كتابه
٦/٦١ من أسفل	شادة	شاذة
٦/٦٤	باعتماها	باعتمادها
٢/٦٤ من أسفل	القارء	القارىء
٥/٧٠ من أسفل	للذبوع	للذيوع
٧/٧٣	سليم	سالم
٦/٩١ من أسفل	ملبكه	مليكة
٦/٩٣	وقد وقد	وقد
٦/٩٥	عاقبه : علىّ	عاقبه علىّ
٥/٩٩	لك	ذلك
١٣/١٠٣	روّدًا	رَوّادا
١١/١١٦	عارضوره	عارضوه
١٣/١٢٨	قُفَّ	قَفَّ
١٢/١٣١	التميم	التتميم

جدول الخطأ والصواب

الصفحة والسطر	خطأ	صواب
٢/١٣٤ من أسفل	نسخ	مسخ
١٣/١٣٨	العبارت	العبارات
٨/١٣٩ من أسفل	بقول	يقول
٧،٢/١٤٠ من أسفل	خرسان	خراسان
١١/١٧١	العقيدية	العقدية
٦/١٨٠	تسير	تفسير
١١/١٩١ من أسفل	أل	وأن
١١/٢٢٢	الآخروى	الأخروىّ
١/٢٤٦	الحلقية	الخلقية
٥/٢٥٧	نم	ثم
١٠/٢٧٣ من أسفل	خاص	خاض
٩/٢٧٣ من أسفل	الماقشة	المناقشة
١٢/٢٩٨	للسابلسى	للنابلسى
٤/٣٠٠ من أسفل	الاحتاج	الاحتجاج
٦/٣٠٩ من أسفل	ظلمو	ظلموا
٣/٣١٠	هاتا	هاتان
٢/٣١٤	مهمات	مبهمات
٣/٣١٥	ابن	بن
٤/٣٢٠	هده	هذه
٦/٣٢٩	الإس	الإنس
١/٣٣٦	الشيعون	الشيعيون

فهرس
بأهم الأعلام الواردة فى الكتاب

(ب)

(ت)

(د)

(ذ)

(ر)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ل)

(ن)

(ﻫ)

(و)

(ى)